N° 25. OCTOBRE 1921.

LA VIE SPIRITUELLE

REVUE MENSUELLE

LES PRINCIPES ET LA PRATIQUE

L'intuition obscure de Dieu

Per id quod est supremum intellectûs homo Deo conjungitur sicut omnino ignoto.

Denys l'Aréopagite, cité par saint Thomas. (I^{a} II^{æ}, qu. 3, a. 8.)

Nous avons décrit les lumières que reçoit notre âme à l'école du Maître intérieur. Mais dans les exemples divers qui furent rattachés aux dons d'intelligence, de science et de sagesse, c'est à peine si nous avons parlé des intuitions qui portent sur Dieu même. Pour le don de science passe encore : il s'occupe surtout d'apprécier les êtres de ce monde. Cependant lui aussi n'élève-t-il pas notre pensée jusqu'au Créateur? Quant aux dons d'intelligence et de sagesse, n'ont-ils pas pour fonction première d'arrêter sur Dieu notre regard? Oui sans doute. Au surplus nous n'oublions pas que Dieu seul constitue l'objet principal de la contemplation. L'intelligence chrétienne, aiguillonnée par la charité, cherche à le voir en tout et toujours. Si nous n'avons pas voulu insister sur cette intuition divine, c'est uniquement parce que nous lui réservions un chapitre spécial. Elle le mérite pour son importance. Nous devons

encore l'examiner séparément parce qu'elle diffère considérablement des connaissances surnaturelles dont il a été question. A la lumière du Saint-Esprit l'on pouvait discerner *positivement* telle ou telle vérité utile au salut. Mais de Dieu lui-même l'âme mystique n'aura qu'une intuition *négative*; et plus la lumière du Saint-Esprit sera intense, plus l'on verra que Dieu dépasse infiniment tout ce que nous pouvons imaginer. Tels sont les motifs et l'objet de cette nouvelle étude.

Le lecteur qui nous a suivi voit sans peine où nous en sommes. Après avoir discerné dans l'amour passif l'élément fondamental de l'état mystique, nous avons montré avec saint Thomas que la contemplation consiste formellement dans un acte d'intelligence. C'est une intuition produite par l'opération du Saint-Esprit qui renforce notre lumière intellectuelle. Il nous faut maintenant la considérer dans son rapport à Dieu même, objet principal de la vie contemplative. Les mystiques nous la présentent comme obscure. Écoutons d'abord leurs confidences. A saint Thomas nous demanderons ensuite d'en rendre compte.

§ I. — Les mystiques nous affirment qu'ils ont de Dieu une intuition très réelle, mais obscure.

Saint Jean de la Croix dans son cantique spirituel représente l'âme à la recherche du Bien-Aimé. Les traces que Dieu a laissées de son passage à travers la nature, les révélations surnaturelles qui s'y ajoutent ne peuvent satisfaire son amour.

« Hélas! qui pourra me guérir!
Achevez enfin de vous livrer vous-même,
Qu'il ne vous plaise plus de m'envoyer
Désormais l'un ou l'autre de ces messagers
Qui ne savent me dire ce que je veux.

Tous sans exception, ils vont et viennent,
Me faisant connaître de vous mille beautés.
Et tous ne font que me blesser davantage,
Et ce qui me laisse mourante,
C'est un « je ne sais quoi » qu'ils sont toujours à balbutier. »

« En matière d'amour divin, dit le Commentaire de cette dernière strophe, il y a trois espèces de souffrances que le Bien-Aimé fait endurer à l'âme, souffrances qui correspondent aux trois degrés de connaissances qu'elle peut avoir de Lui. Il y a d'abord la blessure; elle n'existe qu'en surface, et à cause de cela ne se fait sentir que peu de temps. Elle est produite par les créatures qui occupent le rang inférieur parmi les œuvres de Dieu... En second lieu vient ce qu'on nomme la plaie; elle pénètre plus profondément dans l'âme et par cela même elle est plus durable, et cette plaie inflige à l'âme le vrai tourment de l'amour. Elle est produite par la connaissance de l'Incarnation et des mystères de la Foi; et comme ces œuvres dominent tout ce que Dieu a fait, et renferment plus éminemment son amour que toute créature, leur effet d'amour agit sur l'âme avec plus d'intensité...

« En troisième lieu, la souffrance que donne l'amour est aussi assimilable à la mort. La plaie devient maligne, et l'ulcération s'étend à l'âme entière; sa vie n'est plus qu'une mort qui se prolonge, jusqu'à ce que, par l'intensité de l'amour, l'âme meurt et renaît transformée, par l'amour même, en une vie d'amour. Cette mort est donnée à l'âme par la touche d'une connaissance souveraine de la Divinité; c'est le « je ne sais quoi » dont il est parlé dans la strophe, et qui est balbutié par les créatures raisonnables... Par là il faut entendre un sentiment, une connaissance extraordinaires de la Divinité qui traverse parfois l'âme pendant qu'elle écoute ce que les créatures lui disent de Dieu...

« Ces créatures me font connaître les admirables effets de la grâce et de la miséricorde que renferment l'œuvre de

l'Incarnation et la vérité de la Foi. Chaque jour me donne un enseignement nouveau, et plus ces créatures se plaisent à me parler, plus je comprends qu'il leur reste à dire infiniment plus de vos perfections... Elles gardent toujours le secret d'un « je ne sais quoi » que je devine ineffable. Il leur reste toujours le grand mystère à révéler. C'est un commencement de quelque chose que l'âme découvre en Dieu et qui s'évanouit sans conclusion ; c'est une connaissance si élevée de Dieu qu'elle est inexprimable, et que l'âme ne peut la désigner que par l'expression : un « je ne sais quoi ». Et cela lui fait dire : ce que je comprends de l'enseignement de ces créatures suffit à me donner la plaie d'amour, mais ce que je sens de plus profond sans parvenir à le comprendre me donne la mort.

« Les âmes déjà avancées en perfection reçoivent parfois l'impression de cette mort. Pendant qu'elles écoutent, contemplent ou comprennent une vérité, et même indépendamment de toute activité, Dieu leur accorde la faveur d'une connaissance extrêmement élevée, à la fois intellectuelle et sensible, de la majesté et de la grandeur de son être. Toutefois, ce sentiment de Dieu est si extraordinaire, que l'âme ne perçoit clairement qu'une chose, c'est que tout reste à comprendre ; et cette façon de percevoir et de sentir l'immensité de Dieu dont on ne peut atteindre les limites, est en elle-même une connaissance extrêmement élevée. Concluons de là que parmi les plus hautes faveurs qu'une âme obtient ici-bas de Dieu, sous forme d'impression passagère, il y a surtout celle-ci : avoir une connaissance et un sentiment de Dieu si supérieurs que l'une et l'autre présentent comme évidente l'impossibilité d'entendre et de sentir tout le divin (1). »

L'intuition mystique que saint Jean de la Croix décrit ainsi, ne l'avons-nous pas expliquée déjà ? Nous avons parlé de ce mouvement d'amour qui s'éveille spontanément

(1) Saint Jean de la Croix, *Le Cantique spirituel*, strophes VI et VII, commentaire de la strophe VII.

au fond de l'âme pour s'épanouir d'ordinaire dans un sentiment plus ou moins vif de la présence de Dieu. A ce sentiment intense unissez les lumières positives qui portent sur telle ou telle vérité sans jamais nous découvrir l'Être intime de Dieu, n'est-ce pas suffisant pour rendre compte de l'expérience mystique? Sans doute, on y trouve ces premiers éléments. Saint Jean de la Croix nous le dit en termes exprès au second livre de *la Nuit obscure* : « Cette contemplation ténébreuse est nommée secrète parce qu'elle est la théologie mystique que les Docteurs appellent sagesse secrète, communiquée selon la doctrine de saint Thomas par l'infusion de l'amour dans l'âme (1). » Cela explique dans une grande mesure que cette contemplation soit ineffable.

Mais elle l'est encore davantage pour une autre raison, nous dit-il ensuite : « Ce que l'âme comprend aussi, c'est que toute manière d'exposer les choses divines est basse et imparfaite; que tous les termes et vocables employés ici-bas pour en parler, sont en quelque sorte impropres à leur objet, que celui-ci échappe aux efforts de la science et de l'art humains, et que seule la théologie mystique peut connaître et goûter ce que ces choses sont en réalité. Et ainsi, comme l'âme comprend que c'est dans la lumière mystique que cette vérité lui apparaît, alors que la langue humaine et vulgaire ne pouvait l'exprimer, il y a lieu encore de la nommer secrète (2). »

De ces deux phénomènes ainsi distingués par saint Jean de la Croix, le second est postérieur au premier dans le développement de la vie spirituelle. L'expérience d'amour que nous avons étudiée déjà précède l'intuition intellectuelle que nous abordons maintenant. « Comme la passion réceptive de l'entendement est seule susceptible d'accepter passivement la connaissance pure — bien entendu après sa purification —, pour ce motif, avant que

(1) *La Nuit obscure*, liv. II, ch. XVII.
(2) Ibid.

la purification soit faite, l'âme éprouve moins souvent la touche de l'intelligence que celle de la passion d'amour. Du côté de la volonté en effet la nécessité de l'exclusion des passions est moins indispensable, vu que ces passions mêmes l'aident à éprouver un amour passionné (1). »

Quelle est cette purification? Le même saint l'explique comme il suit : « Il y a à la fois convenance et nécessité pour l'âme qui veut atteindre ces grandeurs, d'être anéantie par cette nuit obscure de contemplation, d'être purifiée de ses bassesses, de passer par l'obscurité et l'aridité dans l'isolement et le vide; car la lumière que l'âme doit recevoir est une très haute lumière divine qui surpasse toute clarté naturelle, et n'est pas naturellement perceptible par l'intelligence. De là vient que l'entendement pour s'unir avec elle et devenir divin dans l'état de perfection, doit tout d'abord passer par la purification et l'anéantissement selon sa lumière naturelle, en entrant dans les ténèbres de la contemplation obscure. Et cette obscurité doit se prolonger dans l'âme aussi longtemps que l'exige la destruction des habitudes invétérées qui ont créé une tournure d'esprit spéciale pour y substituer l'intelligence des choses d'après la lumière divine (2). »

Hélas! bien des directeurs d'âmes « ignorent tout de ces degrés d'oraison ». Saint Jean de la Croix s'en plaint amèrement : « C'est alors que le maître spirituel entre en scène; il ne sait qu'une chose, utiliser les puissances et marteler comme un forgeron. Sa science se borne à cela, il ne connaît qu'une méthode : méditer. C'est pourquoi il dit à l'âme : Allons, abandonnez ces pratiques, ce n'est qu'oisiveté et perte de temps! Agissez, remettez-vous à méditer, à faire des actes intérieurs, car il importe que de votre côté vous mettiez en œuvre vos moyens propres : tout le reste n'est qu'illuminisme et duperie!...

« Je puis vous prouver, répond saint Jean de la Croix,

(1) *La Nuit obscure*, l. II, ch. XIII (trad. Hoornaert).
(2) *La Nuit obscure*, l. II, ch. IX.

qu'en ne faisant rien l'âme fait beaucoup. J'affirme que si l'intelligence se vide de connaissances particulières, qu'elles soient naturelles ou spirituelles, l'âme fait des progrès, et plus l'intelligence des choses particulières et les actes de l'entendement diminuent, plus l'entendement s'élève au souverain bien surnaturel. Vous me direz : Cela est impossible ; si on ne comprend rien distinctement, où est le progrès ? Je réponds en renversant la proposition : Aussi longtemps qu'on comprend distinctement, le progrès est impossible. En voici le motif. Dieu étant incompréhensible, il dépasse infiniment l'entendement humain qui veut le comprendre ; donc si l'esprit s'y applique, il s'éloigne de Dieu au lieu de s'en rapprocher. Et pour cette raison l'entendement doit se détacher de lui-même, renoncer à sa pénétration, pour atteindre Dieu par la Foi ; il doit croire et non comprendre. C'est ainsi que l'entendement atteint la perfection, car rien ne peut remplacer la Foi pour arriver à Dieu, et l'âme s'en rapproche plus en ne comprenant pas qu'en comprenant (1). » Cette Foi qui conduit à Dieu l'âme mystique, c'est, notons-le bien, la foi éclairée par un don du Saint-Esprit. Ainsi l'entend saint Jean de la Croix.

Nous voilà renseignés sur la doctrine de ce maître. Mais plus que tout autre les grands mystiques rhénans du XIV^e^ siècle reviennent à cette intuition obscure et se complaisent à la décrire. Il faut l'avouer, Eckehart, Suso, Tauler, Ruysbroeck, ont usé de formules qui ne cadrent que malaisément avec la psychologie de saint Thomas ; et n'importe quel théologien rigoureux, fût-il étranger à l'école thomiste, trouvera dans leurs œuvres des affirmations « étranges et exorbitantes », comme dit Bossuet. Pour le sens panthéiste qu'elles présentent plusieurs propositions de maître Eckehart ont même été condamnées par l'Église. Mais si les expressions de ces auteurs sont ici et là défectueuses, leurs expériences n'en n'ont pas

(1) *La vive flamme d'amour*, 3^e^ strophe, vers 3, § VIII et IX.

moins la plus grande valeur. A ce titre, nous allons choisir chez eux quelques passages marquants.

Dans l'un de ses sermons, Tauler montre d'abord l'Esprit-Saint allumant au fond du cœur un feu d'amour qui excite la soif de Dieu. Après avoir surmonté des tentations de toute sorte, l'âme goûte bientôt les consolations divines, et même s'y enivre au point d'oublier les créatures. Puis soudainement le Seigneur la sèvre de ses joies afin de l'élever plus haut. Car « tout ceci s'est passé dans les facultés inférieures. Dans ces états d'âme, ces agitations et ces œuvres, Dieu ne peut s'installer à demeure, ce n'est pas du tout sa place; c'est pour lui trop étroit et trop petit, il ne peut pas s'y mouvoir, il ne peut pas y faire son œuvre. C'est dans les facultés supérieures qu'il veut et doit demeurer et faire l'œuvre divine qui lui est propre; là seulement est sa place, là il trouve sa propre image et similitude; c'est là que Dieu habite, c'est là qu'il agit, et celui qui veut sûrement trouver Dieu doit le chercher là et nulle part ailleurs.

« Qui en vient là, s'aperçoit qu'il a cherché jusqu'alors, par de lointains et longs détours. Là l'esprit est entraîné, au-dessus de toutes ses facultés, dans une solitude déserte dont personne ne peut parler, dans les mystérieuses ténèbres du Bien sans détermination. Là, l'esprit est introduit très avant dans l'unité, dans l'unité toute simple et sans détermination, là où il perd la conscience de toute différence et n'a plus d'objet et d'émotions; car dans l'unité, on perd toute diversité, et l'unité unit toute diversité.

« Quand ensuite ces hommes reviennent à eux-mêmes, alors ils ont une belle et délicieuse faculté de discernement, comme personne ne peut l'avoir, pour toutes choses, un discernement qui est né dans la simplicité et l'unité, un clair et vrai discernement de tous les articles de notre pur Symbole, de l'unité qui ne fait qu'un seul Dieu du Père, du Fils et du Saint-Esprit, et d'ailleurs de toute vérité. Personne n'entend mieux la vraie distinction, que ceux qui sont entrés dans l'unité. C'est et cela s'appelle

inexprimables ténèbres, et c'est cependant la lumière par essence; c'est et cela s'appelle un désert d'une inconcevable solitude, dans laquelle personne ne reconnaît de chemin et de déterminations, car c'est au-dessus de toute forme déterminée.

« Voici comme on doit comprendre ces ténèbres. Elles sont une lumière qu'aucune intelligence créée ne peut naturellement atteindre et comprendre, et si elles sont un désert, c'est qu'elles n'ont aucune voie d'accès. L'esprit y est introduit au-dessus de lui-même, au-dessus de sa puissance de concevoir et de comprendre. Là il est abreuvé à la fontaine qui s'alimente à son propre fonds, à la vraie source, à la source par essence. Ah! cette fontaine est douce, fraîche et pure, comme les fontaines les plus douces sont pures et fraîches à leur origine, avant qu'en se répandant, leur eau ne s'échauffe et ne s'aigrisse. Oh! quelle pure et délicieuse fontaine est ici, à sa source, présentée à l'esprit! En elle il se plonge tout entier, avec tout ce qu'il est et tout ce qu'il peut, et il voudrait volontiers y boire à pleine bouche, mais cela ne peut pas lui être accordé ici-bas, dans le temps. Alors il s'enfonce et s'enfonce toujours davantage dans le fond, tout comme une eau qui, répandue sur le sol, s'infiltre dans la terre...

« Voyez-vous maintenant comment cela se passe? Avez-vous remarqué par quel merveilleux chemin Dieu conduit l'âme et comment son jeu vous a été ici montré? Tout d'abord l'âme a reçu en elle le bien divin, dans toutes ses facultés, puis ce bien lui a été enlevé, elle n'a pu le retenir, alors elle s'est trouvée toute hors d'elle-même en désordre, oppressée, mais voici maintenant qu'il l'amène, l'attire jusqu'à lui, au-dessus d'elle-même et de toutes ses facultés et se donne ici lui-même à elle, mais d'autre façon que la première fois, et la voici délicieusement réordonnée. C'est bien ce que dit la fiancée au livre de l'amour : *Introduxit me rex in cellarium*, le roi m'a introduit ou conduit dans son cellier, et là, il a mis en ordre l'amour (1).

(1) *Cantique des Cantiques*, II, 4.

« Sûrement il l'a ici tout à fait bien mis en ordre, il l'a conduite par un chemin merveilleux et solitaire, il l'a amenée et conduite jusqu'au profond abîme, en lui-même. Ce qu'elle y trouve dépasse tout sentiment, la raison ne peut y atteindre, personne ne peut le concevoir, ni le comprendre, c'est un véritable avant-goût de la vie éternelle (1). »

Ruysbroeck écrit, de son côté, au terme de son ouvrage le plus célèbre : l'*Ornement des noces spirituelles* : « Pour que l'esprit puisse contempler Dieu par Dieu lui-même, sans intermédiaire,... il faut s'être perdu soi-même en une absence de modes et en une ténèbre, où tous les esprits contemplatifs sont engloutis fruitivement, incapables de jamais se retrouver eux-mêmes selon le mode de créature. C'est dans l'abîme de cette ténèbre où l'esprit aimant est mort à lui-même, que commencent la révélation de Dieu et la vie éternelle. Car c'est là que brille et qu'est engendrée une lumière incompréhensible, le Fils de Dieu même, en qui l'on contemple la vie sans fin. En cette lumière l'on devient voyant; et cette lumière est donnée à l'esprit en son existence simple, là où il reçoit la clarté qui est Dieu même, au-dessus de tous les dons et de toute œuvre de la créature, en ce vide tout affranchi de l'esprit, où, par le moyen de l'amour de fruition, il s'est perdu lui-même et reçoit sans intermédiaire la clarté divine, tout transformé aussitôt en cette clarté même qu'il reçoit. Voyez cette clarté mystérieuse à laquelle on contemple tout ce que l'on désire, en rapport avec le vide de l'esprit, cette clarté est si grande que le contemplateur aimant n'aperçoit et n'éprouve en son propre fond, où il se repose, rien qu'une lumière incompréhensible; et selon la nudité simple qui enveloppe toutes choses, il se trouve et se sent transformé en la lumière même qui le fait voir et rien autre chose. C'est ainsi que l'on devient voyant dans la lumière divine.

(1) Dans la traduction française des Œuvres de Tauler par le R. P. Noël, O. P., on trouvera ce sermon au tome II, p. 1.

Bienheureux les yeux qui voient ainsi, car ils possèdent la vie éternelle (1). »

Pages émouvantes à coup sûr, mais disons-nous bien que cette intuition ne fut point une grâce réservée à cette école. Avant et depuis, toujours et partout, nous trouvons des âmes qui font de semblables confidences. Cependant il faut se borner. Nous en citerons deux seulement : l'une qui est justement célèbre, la bienheureuse Angèle de Foligno, morte en 1309, et l'autre, Madame Helyot, une française du XVII[e] siècle que récemment l'on a tirée de l'oubli (2).

« Un jour mon âme fut ravie, dit Angèle de Foligno, et je vis Dieu dans une clarté supérieure à toute clarté connue, et dans une plénitude supérieure à toute plénitude. Au lieu où j'étais je cherchais l'amour, et ne le trouvais plus. Je perdis même celui que j'avais traîné jusqu'à ce moment, et je fus faite le non-amour.

« Alors je vis Dieu dans une ténèbre, et nécessairement dans une ténèbre, parce qu'il est situé trop haut au-dessus de l'esprit, et tout ce qui peut devenir l'objet d'une pensée est sans proportion avec lui.

« Il me fut alors donné une confiance parfaite, une espérance certaine, une sécurité sans ombre et sans obscurcissement, continuelle et garantie.

« Dans le bien infini, qui m'apparut dans la ténèbre, je me recueillis tout entière, et au fond je trouvai la paix, la certitude de Dieu avec moi, je trouvai l'Emmanuel.

« Souvent je vois Dieu ainsi suivant le mode ineffable et dans la plénitude absolue, qui ne peut être ni exprimée par la bouche ni conçue par le cœur. Dans le bien certain et secret que j'aperçois avec une immense ténèbre est enfouie mon espérance; en lui je sais et je possède tout ce que je veux voir et posséder, en lui est le tout bien. Je

(1) Ruysbroeck, *Ornement des noces spirituelles*, l. III, ch. II (trad. des Bénédictins).

(2) H. Brémond, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, t. V, p. 311-340.

ne puis craindre ni son départ ni le mien, ni aucune séparation. C'est une délectation ineffable dans le bien qui contient tout, et rien là ne peut devenir l'objet ni d'une parole ni d'une conception. Je ne vois rien, je vois tout : la certitude est puisée dans la ténèbre. Plus la ténèbre est profonde, plus le bien excède tout; c'est le mystère réservé...

« Faites attention. La divine puissance, sagesse et volonté, que j'ai vue ailleurs merveilleusement, paraît moindre que ceci. Ceci c'est un tout; les autres, on dirait des parties ». Angèle de Foligno oppose donc à l'intuition de Dieu dans la ténèbre les lumières positives que l'Esprit-Saint donne aussi sur certains aspects de la vérité divine. La vision obscure de l'essence où s'identifient toutes les perfections est supérieure à une connaissance plus claire de la puissance, de la sagesse ou de l'amour.

D'ailleurs l'intuition obscure de Dieu comporte elle-même des degrés, elle peut atteindre un paroxysme exceptionnel : « A l'altitude ineffable de voir Dieu dans l'immense ténèbre, mon âme fut ravie trois fois. Je l'ai vue mille fois avec ténèbre, mais trois fois seulement dans l'obscurité suprême. »

Remarquons aussi que cela se passe à la pointe de l'esprit, et n'empêche pas les angoisses de l'âme et les souffrances du corps. « Mon corps est travaillé par les infirmités ; le monde me poursuit avec ses épreuves et ses amertumes ; les démons m'affligent presque continuellement ; ils ont puissance sur moi. Dieu leur a permis d'affliger mon âme et mon corps, et je vois presque matériellement les assauts qu'ils me livrent.

« De l'autre côté Dieu m'entraîne à lui, par le bien suprême que je vois dans la nuit noire. Dans l'immense ténèbre, je vois la Trinité sainte, et dans la Trinité, aperçue dans la nuit, je me vois moi-même, debout, au centre.

« Voilà l'attrait suprême, près de qui tout n'est rien, voilà l'incomparable.

« Mes paroles me font l'effet d'un néant, qu'est-ce que je dis ? Mes paroles me font horreur, ô suprême obscu-

rité ! Mes paroles sont des malédictions, mes paroles sont des blasphèmes. Silence ! Silence ! Silence ! Quand j'habite dans l'ombre noire, je ne me souviens plus de l'humanité de Jésus-Christ, du Dieu homme, ni de quoi que ce soit qui ait une forme. Je vois tout et je ne vois rien (1). »

De ces hauteurs vertigineuses où l'aigle plane et s'efforce de fixer le soleil, redescendons à terre. Voici madame Helyot, « la plus douce, la plus humble et la plus aimable personne du monde », nous dit le P. Jean Crasset, jésuite (2). Elle est morte à trente-sept ans, avant son mari « conseiller du roi, en sa cour des Aides de Paris ». En dehors de sa paroisse le monde religieux ne l'a pas connue. Et elle n'a point laissé la moindre autobiographie pour les âges futurs. Peut-être, sans le savoir, avons-nous rencontré nous aussi quelque madame Helyot. Or écoutez ce que nous raconte le religieux qui l'a guidée et observée pendant sept ou huit ans. Nous allons rejoindre dans les régions sublimes l'âme d'Angèle de Foligno.

« Dès lors qu'elle commençait son oraison, elle [Mme Helyot] s'élevait par une vue transcendante au-dessus de tout ce qui est créé et contemplait la divinité sans forme ni figure, sachant bien que Dieu n'est rien de ce qui tombe sous le sens, et qu'étant infini et incompréhensible de sa nature, il est impossible à l'esprit humain de le renfermer dans sa connaissance... Elle entrait dans un abîme de ténèbres qui environnent le trône de la Divinité et qui le rendent inaccessible à tous les esprits créés s'ils ne sont éclairés et fortifiés par la lumière de la gloire... Après qu'elle avait fait s'évanouir toutes les images dont la nature a tant de peine à se défaire, qu'elle s'était plongée dans ces ténèbres mystérieuses qui font tant de frayeurs aux âmes qui n'ont point marché dans ces routes,... elle

(1) *Le livre des visions et révélations de la B^te^ Angèle de Foligno*, trad. E. Hello, ch. XXVI.

(2) *La vie de M^me^ Helyot*, par le P. Jean Crasset, Paris, 1682.

se voyait comme plongée dans ce grand et vaste océan de la Divinité où elle se perdait heureusement. Elle voyait l'être de Dieu, sans pouvoir rien comprendre de sa nature que sa grandeur immense... Son esprit, pénétré comme un globe de cristal de cette lumière substantielle, demeurait tout ravi de se trouver dans Dieu, sans pouvoir dire ce qu'elle voyait, et, par cette perte heureuse de sa raison, elle arrivait jusqu'à ces obscurités lumineuses qui surpassent toutes nos vues et toutes nos intelligences...

« Je ne puis mieux exprimer l'état où se trouvait quelquefois cette sainte âme, qu'en représentant un homme qui serait tout d'un coup transporté dans ces espaces infinis qu'on s'imagine être au-dessus des cieux et qu'on appelle pour cela imaginaires. Quel étonnement le saisirait, se voyant en un lieu où il n'y aurait ni ciel, ni terre, ni feu, ni eau, ni lumière, ni couleur, ni montagne, ni vallée, ni prairie, ni homme, ni bête, ni créature aucune qui lui tînt compagnie ; mais un vaste désert et un certain vide infini, invisible, incompréhensible, éternel et immuable qui n'aurait point de bornes ! Quel serait, dis-je, l'étonnement de cet homme de ne rien voir, de ne rien entendre, de ne rien goûter, de ne rien toucher et de n'avoir rien pour s'appuyer ! Il serait là comme suspendu entre l'être et le non-être. C'est dans cet état et dans ces déserts inconnus à la nature et dans ces néants de tout ce qui est créé que se trouvait quelquefois cette sainte âme, et c'est là qu'elle voyait Dieu seul... dans l'anéantissement de toutes ses conceptions (1). »

A la suite de cette admirable page, l'auteur risque cinq ou six essais d'explications de ces grâces mystiques. N'allons pas plus loin et considérons ingénument cet état d'âme si parfaitement rapporté.

Madame Helyot, la Bienheureuse Angèle et tous ceux qui leur ressemblent ont un ancêtre renommé qui écrivit

(1) Cité d'après H. Brémond, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, t. V, p. 321-323.

au V^e^ siècle sous le pseudonyme de Denys l'Aréopagite. Nous terminerons par quelques citations de ce maître.

Ayant parlé du pieux commerce des anges avec Dieu, Denys remarquait : « Il y a parmi nous des esprits appelés à une semblable grâce, autant qu'il est possible à l'homme de se rapprocher de l'ange : ce sont ceux qui, par la cessation de toute opération intellectuelle, entrent en union intime avec l'ineffable lumière. Or ils ne parlent de Dieu que par négation ; et c'est hautement convenable : car en ces suaves communications avec lui, ils furent surnaturellement éclairés de cette vérité, que Dieu est la cause de tout ce qui est, mais n'est rien de ce qui est, tant son être l'emporte sur tout être (1). »

« Pour vous, ô bien-aimé Timothée, exercez-vous sans relâche aux contemplations mystiques ; laissez de côté les sens et les opérations de l'entendement, tout ce qui est matériel et intellectuel, toutes les choses qui sont et celles qui ne sont pas, et d'un essor surnaturel, allez vous unir, aussi intimement qu'il est possible, à celui qui est élevé par-dessus toute essence et toute notion. Car c'est par ce sincère, spontané et total abandon de vous-même et de toutes choses, que, libre et dégagé d'entraves, vous vous précipiterez dans l'éclat mystérieux de la divine obscurité...

« Délivrée du monde sensible et du monde intellectuel, l'âme entre dans la mystérieuse obscurité d'une sainte ignorance, et, renonçant à toute donnée scientifique, elle se perd en celui qui ne peut être ni vu ni saisi ; tout entière à ce souverain objet, sans appartenir à elle-même ni à d'autres ; unie à l'inconnu par la plus noble portion d'elle-même, et en raison de son renoncement à la science ; enfin puisant dans cette ignorance absolue une connaissance que l'entendement ne saurait conquérir (2). »

Ces textes, saint Thomas les a bien connus. Que de fois

(1) Denys, *Des noms divins*, ch. I, § 5 (trad. Darboy).
(2) Denys, *Théologie mystique*, ch. I, § 1 et 3.

il les rappelle ! Il avait abordé tout jeune les œuvres de Denys. C'est en étudiant les *Noms divins* qu'il révéla son génie à l'école du bienheureux Albert le Grand. Faut-il rappeler cette histoire célèbre ? Le cours du maître était particulièrement difficile. Un élève, assis à côté du gros garçon taciturne que l'on appelait le bœuf muet de Sicile, et pleinement convaincu que frère Thomas n'avait rien compris, s'offre pour lui répéter la leçon. Le jeune saint accepte humblement. Mais voici que l'officieux répétiteur s'embrouille et ne peut achever. A saint Thomas de lui venir en aide. Il explique si lumineusement le texte de l'Aréopagite, que le condisciple émerveillé demande d'intervertir les rôles désormais. Thomas accepte d'être son répétiteur, mais à condition que l'on n'en parle pas. Ce fut promis. Cependant à quelque temps de là un étudiant trouva devant la cellule de frère Thomas des notes qu'il lut curieusement et porta au Régent des Études. C'était l'interprétation d'un des passages les plus ardus des *Noms divins*. Albert le Grand fut tout surpris. Il voulut que dès le lendemain le jeune novice soutînt une thèse en public. La soutenance fut magistrale. Et Albert dit aux étudiants stupéfaits : « Ah ! vous appelez frère Thomas un bœuf muet ! Eh bien ! moi, je vous dis que les mugissements de ce bœuf retentiront si loin qu'on les entendra jusqu'aux extrémités du monde. »

Saint Thomas avait donc trouvé dans les pages de Denys la réponse à la question de son cœur d'enfant : Qu'est-ce que Dieu ? Toute sa vie le grand docteur scolastique continuera de fréquenter ce maître, dût-il en rectifier un peu les théories. Les œuvres de Denys qui ne forment ensemble qu'un mince volume, saint Thomas les cite expressément jusqu'à mille sept cent deux fois (1). Et il a composé un commentaire suivi de l'ouvrage principal consacré aux Noms divins. Nul n'est plus qualifié que lui pour nous rendre compte sans timidité, mais sans exagération non plus, de l'intuition obscure de Dieu.

(1) Durantel, *Saint Thomas et le Pseudo-Denis*, p. 60.

§ II. — Saint Thomas explique comment les dons du Saint-Esprit nous élèvent a une intuition négative de Dieu.

Plusieurs des mystiques que nous avons cités ont encouru à tort ou à raison le reproche de confondre avec nos capacités natives les aptitudes supérieures que Dieu y ajoute gratuitement. Ce n'est point à saint Thomas qu'un tel reproche peut s'adresser. Mais d'autre part il a su reconnaître l'harmonie profonde qui règne entre l'ordre naturel et l'ordre surnaturel. Pour lui la grâce perfectionne la nature, et les aspirations de l'une se trouvent comblées par l'autre au-delà de toute espérance.

C'est le cas pour l'intuition de l'essence divine.

« Tous les hommes ont naturellement le désir de découvrir les causes de ce qu'ils aperçoivent. Leur surprise en présence d'événements dont ils ignoraient le pourquoi à fait naître la philosophie. La raison une fois révélée, l'intelligence se tient pour satisfaite. Mais son inquiétude ne cesse complètement que si d'étape en étape elle a pu remonter jusqu'à la cause suprême. Alors seulement notre intelligence se repose tout à fait contente. Les hommes ont donc par instinct le désir de connaître la cause première, c'est-à-dire Dieu lui-même (1). »

Connaître non seulement l'existence de Dieu, mais sa vie intime, nous le voudrions bien, si c'était possible. Or Dieu a voulu que ce rêve puisse se réaliser. C'est un fait. Des messagers divins, portant leurs titres de créance, vinrent nous le révéler. « Après avoir à plusieurs reprises et en diverses manières, parlé autrefois à nos pères par les Prophètes, Dieu, dit saint Paul, nous a dans ces derniers temps parlé par son propre Fils (2). » A cette révélation extérieure que l'Église conserve et répète, s'ajoute l'instinct

(1) *III Gent.*, cap. 25. — Cf. cap. 50 et 51.
(2) *Hebr.*, I, 1.

du Saint-Esprit, notre Maître intérieur, qui stimule vers le but surnaturel les âmes qui lui sont dociles. Si bien que par la grâce nous sentons comme naturellement en nous un vrai désir de voir Dieu. Ce désir ne peut être frustré (1).

De quelle manière Dieu le comblera-t-il? Suivons bien le raisonnement de saint Thomas. Quand nous examinons des natures qui sont coordonnées de façon à former ensemble un système, nous constatons que la nature inférieure, non contente de suivre le mouvement qui lui est propre, subit encore l'influence de la nature supérieure. Ainsi la mer, laissée à elle-même, s'étend en nappe et épouse la forme du globe. Mais la lune l'attire et en gonflant sa masse produit le phénomène des marées. Ceci n'est naturel à l'eau que si on la considère en composition avec la lune. Autrement ce flux et ce reflux lui sont surnaturels.

Sur ce principe, éclairé par cette comparaison, notre Docteur va édifier une théorie splendide. Dans l'ordre des règnes Dieu est notre supérieur immédiat. Avec les esprits angéliques, et seul de cet univers visible l'homme appartient, si j'ose dire, à la famille divine. Toutes les créatures ont bien avec Dieu cette ressemblance générale d'exister. En plusieurs on remarque une similitude déjà plus précise, celle de vivre. Mais l'homme, en sa qualité d'être pensant, est à l'image du Créateur.

Sans doute l'homme pense à sa façon, qui n'est point celle de Dieu. Nous avons cette première infirmité que, pour arriver à percevoir l'être, il nous faut partir des données sensibles. Néanmoins notre esprit est orienté vers l'être, et vers l'être sans restriction, pas seulement vers ce qui est selon tel mode ou selon tel autre, mais vers tout ce qui est. Or Dieu est. Il est l'Être même. Par notre esprit nous voilà donc en jonction avec sa nature. Nous entre-

(1) « Quamvis homo naturaliter inclinetur in finem ultimum, non tamen potest naturaliter illum consequi sed solum per gratiam, et hoc propter eminentiam illius finis » (*in Boet. de Trinit.*, qu. 6, a. 4, ad 5). — Cf. I^a, qu. 12, a. 1; I^a II^ae, qu. 3, a. 8.

voyons dès lors qu'une influence peut émaner de lui qui nous donne un perfectionnement supérieur.

Il peut accomplir pour nous ce qu'il ne pourrait en faveur des pierres, des plantes, des bêtes. Ces créatures n'ont rien qui les rende susceptibles d'être élevées à son niveau. Nous autres, nous possédons cette *puissance obédientielle*. C'est là notre grandeur et la source de notre gloire. Parce que nous sommes des esprits ordonnés à l'être, Dieu peut s'incliner vers nous et nous faire entrer en participation de sa nature : nous le connaîtrons comme il se connaît, et par suite nous l'aimerons comme il s'aime. Ce sera notre béatitude surnaturelle (1).

Pour accomplir cette éducation sublime, Dieu se donnera à nous. Son énergie transcendante devra se communiquer à nos facultés. En particulier notre intelligence aura besoin de participer à sa propre lumière.

Nous exposons avec nos faibles moyens les choses qui nous dépassent. Pour rendre compte de la connaissance intellectuelle nous en sommes réduits à user d'images et de mots qui se rapportent d'abord aux sens; et nous inspirant surtout du plus délicat, qui est celui de la vue, nous transposons dans l'ordre spirituel le terme de vision. Or pour qu'un objet s'imprime sur notre rétine, il faut que la lumière le rende visible. Ainsi disons-nous qu'il y a dans notre âme comme une lumière qui rend les objets intelligibles. On la nomme intellect actif (2). Nous en avons déjà parlé, mais il nous faut maintenant compléter nos premières explications.

Cette lumière intellectuelle ne se borne pas à illuminer les images matérielles pour y faire resplendir les idées qui doivent s'imprimer en notre intellect passif. Elle joue un

(1) II^{a} II^{ae}, qu. 2, a. 3; — III^{a}, qu. 9, a. 2, ad 3 : « Visio beata est quodammodo supra naturam animae rationalis, in quantum scilicet ad eam propriâ virtute pervenire non potest. Alio modo est secundum naturam ipsius, in quantum scilicet secundum naturam suam est capax ejus, prout est ad imaginem Dei facta. »

(2) *III Gent.*, cap. 53,: quia vero...

autre rôle dont on a peu souvent l'occasion de parler, mais qui n'en est pas moins réel : éclairer l'intellect passif pour qu'il perçoive (1).

S'il s'agit de voir l'essence divine qui est pure de toute matière et parfaitement intelligible, aucune illumination de l'objet n'est requise. Mais dans la seconde de ses fonctions notre intellect actif devra être renforcé par la lumière de Dieu (2). Alors notre esprit divinement illuminé verra la Trinité lui apparaître. Les bienheureux jouissent de cette lumière de gloire : « La Jérusalem céleste n'a besoin ni de soleil ni de lune pour l'éclairer, dit saint Jean, car la gloire de Dieu l'illumine (3). »

Mais ici-bas notre intelligence n'est pas encore pleinement surnaturalisée. Pour le moment elle en est à croire comme un jeune disciple au principe énoncé par le maître. Forte de la divine parole, elle admet que la vie intime de Dieu est celle de trois personnes égales possédant ensemble la nature infinie. C'est l'initiation nécessaire. Tout écolier commence par croire afin de savoir un jour (4). La foi est le préambule de la vision béatifique (5).

Par elle-même cependant la foi est aveugle. Puisque nous avons commencé à nous servir d'analogies sensibles en parlant de *vision*, nous dirons, à la suite de saint Thomas et même de saint Paul, que l'assentiment du fidèle résulte plutôt d'une *audition* (6). En croyant, on accède à

(1) I^a, qu. 79, a. 3 : « Ad faciendum intelligibilia in actus,... ad praebendum lumen intelligibile intelligenti... »

(2) « Lumen [gloriae] non est necessarium ad hoc quod faciat intelligibile in potentia esse intelligibile in actu, ad quod est nobis necessarium lumen intellectus agentis; quia ipsa divina essentia, cum sit a materia separata, est per se actu intelligibilis; sed erit necessarium tantum ad perficiendum intellectum ad quod etiam nunc lumen intellectus agentis valet » (*Quodlibet*, VII, qu. 1, a. 1).

(3) *Apocal.*, XXI, 23.

(4) II^a II^ae, qu. 2, a. 3.

(5) *De Verit.*, qu. 14, a. 2 : « Fides est habitus mentis quâ inchoatur vita aeterna in nobis, faciens intellectum non apparentibus assentire. »

(6) « Fides magis habet cognitionem auditui similem quam visioni » (*III Gent.*, c. 40).

la vérité, mais comme le fait quelqu'un qui ne comprenant pas les mathématiques tient de son professeur les axiomes de géométrie. Devant la parole entendue l'esprit s'incline. La volonté est mue par la grâce pour presser l'intelligence, et l'intelligence reçoit le secours de Dieu pour obéir. Saint Thomas définit ainsi la vertu de foi : « Une aptitude surnaturelle donnée à notre intelligence pour suivre facilement l'ordre de la volonté qui demande de croire à la révélation divine (1). »

En admettant la vérité surnaturelle par ouï-dire on possède *un titre* à la voir un jour, mais on ne voit pas encore. Ne sera-t-il jamais donné sur cette terre de commencer à voir Dieu ? Oui, cela est donné aux mystiques. Ils nous l'affirment, et nous avons longuement cité leurs confidences.

Pour eux en même temps que pour les saints du ciel Notre-Seigneur a prononcé : « Bienheureux les cœurs purs, car ils verront Dieu ». Le mystique est un saint de la terre qui reçoit déjà un avant-goût de la vision céleste.

Qu'est-ce à dire ? Serions-nous d'avis maintenant que son intuition n'est qu'une vision béatifique atténuée ? Non. Il y a entre les deux des oppositions plus importantes qu'une simple différence de degré. Nous en noterons trois pour le moins.

D'abord la lumière de gloire est accordée à demeure comme l'intellect actif qu'elle surnaturalise. Celui-ci nous met en possession des premiers principes naturels dont nous tirons toute notre science par démonstration ; la lumière de gloire donne d'une façon définitive la vision de l'essence divine, où tout le reste se découvre comme en la source plénière. Mais l'illumination mystique nous est accordée par Dieu de façon *transitoire*, bien que nous pos-

(1) *De Verit.*, qu. 18, a. 3 ; — II^{a} II^{ae}, qu. 6, a. 1, corp. et ad 3 ; — *De Verit.*, qu. 14, a. 4 : « Ad hoc quod intellectus prompte sequatur imperium voluntatis, oportet quod aliquis habitus sit in ipso intellectu speculativo, et hic est habitus fidei divinitus infusus. »

sédions dans les dons du Saint-Esprit des aptitudes toujours prêtes à l'accueillir (1).

Ensuite la vision béatifique est immédiate. Rien ne s'interpose entre l'intelligence des élus et l'essence divine qu'ils connaissent par elle-même. Au contraire, les plus grands saints, ici-bas, la voient dans ses effets *comme dans un miroir* où elle se reflète. Assurément ils connaissent par la révélation et par leur propre expérience intime des effets plus nombreux et plus significatifs que les artistes ou les philosophes n'en aperçoivent avec leur intelligence laissée à ses forces naturelles (2). Il faut ajouter que la lumière des dons du Saint-Esprit renforce si bien l'intellect actif qu'il peut choisir des images plus adaptées, en extraire des idées plus exactes, et provoquer un jugement plus juste (3). Notons encore que le Maître intérieur dispense de raisonner. Son disciple n'a que faire des moyens termes par où passent les théologiens pour remonter des effets jusqu'à la cause première. Simultanément, dans un même acte, le contemplatif connaît les effets et voit en eux la cause divine qu'ils signifient (4). Néanmoins l'intuition de Dieu est médiate, *tanquam in speculo*, dit saint Paul.

Et in ænigmate, ajoute l'Apôtre. C'est la troisième différence entre la vision des bienheureux et celle des mystiques. « On distingue une double vision de Dieu, l'une parfaite, qui consiste à découvrir l'essence divine ; l'autre imparfaite, qui se réalise lorsqu'on voit non ce que Dieu est,

(1) II[a] II[ae], qu. 171, a. 2 ; — I[a] II[ae], qu. 68, a. 3, ad 3. — Moïse et saint Paul, pour des raisons à part, ont joui transitoirement du bienfait de la lumière de gloire ; mais ce sont deux cas exceptionnels que nous laissons de côté.

(2) I[a], qu. 12, a. 13, ad 1.

(3) *Ibid.*, ad. 2 ; — *in Boet. de Trinit.*, qu. 1, a. 2 : « In hoc autem profectu cognitionis Dei [per effectus] maxime juvatur mens humana cum lumen ejus naturale novâ illustratione confortatur ; sicut est lumen fidei et doni sapientiae et intellectus per quod mens supra se in contemplatione elevatur, in quantum cognoscit Deum esse supra omne id quod naturaliter apprehendit. »

(4) II[a] II[ae], qu. 9, a. 1, ad 1 ; — I[a], qu. 94, a. 1, ad 3.

mais ce qu'il n'est pas ; et durant cette vie notre connaissance de Dieu s'élève d'autant plus que nous avons l'intuition qu'il dépasse tout ce que nous pouvons comprendre. Or l'une et l'autre de ces visions de Dieu sont l'œuvre du don d'intelligence. La première sera produite par lui dans la patrie céleste ; la seconde appartient au don tel qu'il commence à fleurir en nous durant le pèlerinage terrestre (1). » Le saint du ciel, arrivé au terme, voit Dieu de près. Le juste de la terre ne l'aperçoit que de loin. Voyant un homme de près, je le reconnais positivement. Le découvrant de très loin, je distingue seulement que ce n'est pas un bloc de pierre, ni un arbre... Ma connaissance est négative. Elle procède par élimination (2).

Voilà donc cette intuition obscure dont les mystiques nous parlaient. De l'existence de Dieu ils étaient déjà amoureusement convaincus. Ils sentaient même son action puissante et douce sourdre au fond de leur âme. Des lumières positives leur étaient données sur l'épanouissement extérieur de la Bonté suprême dans ses œuvres multiples. En ces reflets le rayonnement divin s'atténue suffisamment pour cesser de nous éblouir. Mais plus nous remontons vers le noyau central de l'essence divine, afin de savoir ce qui la constitue en propre, moins nous sommes en mesure de rien discerner. Nous ressemblons à l'oiseau nocturne incapable de voir le soleil. Le dernier mot de notre esprit consiste à reconnaître que Dieu en lui-même n'est rien de ce que nous imaginons, qu'il dépasse infiniment tout ce que nous pouvons penser. Par quelle purification spontanée de toute image et de toute forme spirituelle s'accomplit dans l'âme cette intuition obscure ; comment elle s'achève dans le savourement de

(1) II^{a} II^{ae}, qu. 8, a. 7.

(2) « Ainsi, dit encore Denys l'Aréopagite, celui qui façonne de la matière brute en une noble image, enlève les parties extérieures qui dérobaient la vue des formes internes et dégage la beauté latente par le seul fait de ce retranchement » (Denys, *Théologie mystique*, ch. II).

ce fruit du Saint-Esprit qui se nomme la foi et qui est un avant-goût de la vision céleste : il faudra l'expliquer dans les deux paragraphes suivants.

§ III. — L'intuition négative de Dieu s'opère par la purification passive des images et des formes spirituelles.

Bienheureux les purs, car ils verront Dieu ! Avec saint Thomas, « distinguons deux sortes de pureté nécessaires à cette vision. L'une doit s'acquérir au préalable pour y disposer l'âme : c'est la purification du cœur, le renoncement à toutes les attaches désordonnées. Elle est l'œuvre des vertus et des dons du Saint-Esprit qui se rapportent à l'affectivité ». On la nomme active si elle est due à l'exercice des vertus morales, et passive quand elle provient des dons, et que le Saint-Esprit sèvre lui-même notre cœur pour l'unir à Dieu seul.

« Il y a une autre pureté par laquelle s'accomplit l'intuition divine. Il faut que l'esprit soit net d'images et d'erreurs afin de ne pas se représenter Dieu sous des formes corporelles, ni de façon hérétique. Ce résultat est produit par le don d'intelligence (1). »

Sans doute le fidèle qui médite et le théologien qui étudie s'y appliquent eux-mêmes activement, avec la coopération de la grâce et de la vertu de foi. Mais chez le contemplatif l'œuvre s'accomplit spontanément par la grâce opérante des dons du Saint-Esprit.

Voilà, résumé en quelques mots, tout ce que nous disent les auteurs spirituels sur la purification active et passive du cœur et de l'esprit.

Pour celle du cœur on en a déjà parlé à plusieurs reprises. D'ailleurs il ne rentre pas dans notre sujet d'y insister. Nous devons étudier celle de l'esprit. Voyons donc

(1) IIª IIæ, qu. 8, a. 7.

en quoi consiste la purification des images et des formes spirituelles.

Dans un bel article de son ouvrage sur le *de Trinitate* de Boèce, saint Thomas nous explique comment on doit se débarrasser des images. *Utrum in divinis sit omnino imaginatio relinquenda?* A cette question notre Docteur répond en citant le texte de l'Aréopagite : « Mon cher Timothée, pour les contemplations mystiques il te faut laisser de côté les sens. »

L'étude de la divinité n'est point comme celle de la nature ou des mathématiques. Dans ces derniers cas on part de la matière et l'on y demeure plus ou moins. Pour connaître Dieu nous commençons aussi par l'expérience sensible. Mais des effets corporels nous remontons à la cause première qui les dépasse, et d'elle nous éliminons tout ce qui est matériel. Nous savons que Dieu n'est absolument rien de ce qui peut être perçu par les sens, et figuré de quelque façon. Oui, nous le savons, plus ou moins bien. Mais comme le mystique sent que cela est vrai ! Au-dessus de sa raison, le Saint-Esprit lui donne une puissance instinctive de négation qui est extraordinaire de force et de netteté.

N'empêche qu'à moins de sortir de l'humanité pour agir à la façon des anges, le secours de l'imagination demeure toujours nécessaire. Elle fournit les matériaux de la connaissance intellectuelle. Même une fois l'idée acquise on ne peut abandonner l'image : celle-ci est pour notre idée un point d'appui permanent. En elle l'esprit regarde l'idée. Impossible de comprendre que Dieu est cause des corps, transcendant à tous les corps, pur de toute matière corporelle, sans se figurer un corps quelconque. Aussi bien quand l'imagination est pour une raison ou pour une autre empêchée d'agir, toute connaissance de Dieu devient par là même impossible. Telles sont les paroles de saint Thomas (1).

Philosophe et théologien qui tient à sauvegarder toute

(1) *In Boet. de Trin.*, qu. 6, a. 2, corp., ad 2, ad 3, ad 5.

la doctrine, il a bien soin de ne rien exagérer. Les mystiques qui disent et répètent d'une manière absolue qu'ils contemplent Dieu sans forme aucune, ont été moins circonspects. Cependant la différence entre les deux façons de parler s'atténuera si nous faisons remarquer que le mot image, en latin *phantasma*, doit être interprété selon le sens large qu'il possède sous la plume des scolastiques. Il n'est pas question de se figurer Dieu avec l'aspect extérieur d'un homme puissant et vénérable ; il ne s'agit même pas nécessairement d'un signe représentatif d'ordre visuel ; l'impression requise peut affecter un autre sens, et rester quasi inconsciente. Il arrivera, par exemple, que l'on prendra pour fixer l'esprit en présence de Dieu ce symbole de l'éther impalpable qui nous environne et s'étend à l'infini autour de nous. L'expérience de Madame Helyot que nous a racontée son directeur ne supposait-elle pas cette représentation ? Ou encore le mystique partira du mouvement de vie, du sentiment de bien-être qu'il éprouve, pour s'élever à Dieu : « O vie de ma vie, ô soutien de mon être ! » s'écriait sainte Thérèse (1). Les âmes favorisées du ciel nous affirment elles-mêmes que sans une certaine euphorie, par exemple lorsqu'on se trouve dans un état de douleur aiguë, il n'y a pas normalement de contemplation.

C'est avec cette réserve que l'on doit comprendre la purification des images. D'ailleurs il reste vrai que si le *phantasma* est nécessaire à l'élaboration intellectuelle, il faut qu'en définitive l'idée s'en dégage parfaitement.

Dans la page célèbre où saint Augustin nous raconte l'expérience mystique qu'il eut avec sa mère à la fenêtre d'Ostie, il nous dit d'abord comment ils s'étaient élevés progressivement au-dessus des choses corporelles. « Nous causions tout doucement, et oubliant le passé, pour nous élancer vers l'avenir, nous cherchions ensemble, à la lumière de cette Vérité qui est Toi-même, Seigneur, quelle devait

(1) Sainte Thérèse, *Le château intérieur*, sept. demeures, ch. II.

être cette vie éternelle des saints que l'œil de l'homme n'a point vue, que son oreille n'a point entendue, et que son cœur ne peut comprendre. Or nous aspirions des lèvres du cœur aux célestes courants de tes fontaines, fontaines de vie qui résident en toi, pour nous y désaltérer autant que nous pourrions, et ainsi nous élever de quelque manière à une pensée si haute.

« Comme notre entretien nous avait conduits à cette conclusion que les plaisirs de la chair, si grands qu'ils soient, et dans n'importe quelle splendeur de lumière corporelle, loin de soutenir la comparaison avec la joie de cette autre vie, ne méritaient pas même un souvenir, un élan d'amour nous enleva vers cette félicité, et nous parcourûmes l'une après l'autre toutes les choses corporelles, jusqu'au ciel lui-même, d'où le soleil, la lune et les étoiles répandent leur lumière sur la terre. Et nous montions toujours en nous-même par nos pensées et nos paroles, et nous admirions tes œuvres. Et nous parvînmes à nos âmes... *mentes nostras* (1)... »

Notre âme intelligente, *mens*, voilà entre toutes les œuvres de Dieu qui sont à notre portée celle qui peut le mieux nous révéler le Créateur, car elle a été faite par lui à son image.

Sans cesse les grands mystiques du XIV^e^ siècle et Tauler en particulier nous parlent de ce fond de l'âme, de son centre, de sa cime, image de la Trinité sainte et lieu de notre rencontre avec elle (2).

Par bonheur saint Thomas a traité longuement cette question *de mente prout est in eâ imago Trinitatis* (3). Il nous est facile de connaître sa pensée. Ne corrige-t-il point saint Augustin? Peut-être. Tauler en ses explications doctrinales ne s'est-il pas séparé de saint Thomas? Sans doute, mais ce n'est pas notre affaire.

(1) Saint Augustin, *Confessions*, l. IX, ch. x (trad. L. Bertrand).

(2) Voir en particulier Tauler, 19^e^ dimanche après la Trinité (*Œuvres complètes*, édit. Noël, t. IV, p. 190-191).

(3) *De Verit.*, qu. 10.

Nous traduisons le mot *mens* par *esprit*. C'est, dit saint Thomas, ce qui nous met d'emblée au-dessus des autres êtres de ce monde (1), notre énergie suprême qui comprend la mémoire, l'intelligence et la volonté réunies ensemble (2) ; rien n'est plus proche de Dieu (3). L'esprit, en ce qu'il se souvient, qu'il comprend et qu'il veut, est une image de la Trinité. Assurément la mémoire ne constitue pas comme la volonté une faculté distincte de l'intelligence, elle est ce pouvoir qu'a notre intelligence même de contenir des idées en réserve, et l'on appelle proprement du nom d'intelligence cette puissance qu'a notre faculté de les considérer actuellement. Mais cette double manière d'être suffit à légitimer une distinction. Il y a donc en notre esprit ces trois capacités : mémoire, intelligence et volonté (4).

Si nous nous replions sur nous-mêmes pour nous penser et nous aimer, nous ressemblons à Dieu qui s'exprime dans son Verbe, auquel le relie l'Amour personnifié dans le Saint-Esprit. Mais ce n'est qu'une analogie lointaine. Une image plus expressive de la Trinité se montre en nous lorsque nous nous occupons de Dieu dont notre mémoire garde le souvenir, lorsque notre intelligence le contemple actuellement et que notre volonté s'enflamme d'amour pour lui. Alors c'est comme la vie du Père, du Fils et de l'Esprit (5).

L'image est encore plus parfaite ; obscure jusque-là, elle apparaît claire et belle, dit saint Thomas, si l'on se trouve en état de grâce, car de ce fait Dieu habite vraiment en nous, comme Père, Verbe et Esprit-Saint. D'abord le Père vient au fond de notre esprit : « Si quelqu'un m'aime, dit Jésus, il gardera ma parole, et mon Père l'aimera, et nous

(1) I^a, qu. 93, a. 6.
(2) *De Verit.*, qu. 10, a. 1 et 2.
(3) I^a, qu. 93, a. 3, ad 2.
(4) *De Verit.*, qu. 10, a. 1, 2 et 3.
(5) *De Verit.*, qu. 10, a. 7 ; — I^a, qu. 93, a. 8.

viendrons à lui, et nous ferons notre demeure chez lui (1). » Nous viendrons ! Le Fils vient lui aussi. Car le Père étend jusqu'à notre intelligence la génération de son Verbe par l'illumination surnaturelle qui nous fait connaître Dieu en lui-même. N'est-ce pas ce que Jésus répond à Pierre lorsque celui-ci a su proclamer : Tu es le Fils de Dieu ? — « Heureux es-tu, Simon, fils de Jean, car ce n'est pas la chair ni le sang qui t'ont révélé cela, mais mon Père qui est dans les cieux (2). » De plus, l'acte éternel par lequel le Père et le Fils s'aiment mutuellement se prolonge jusqu'en notre volonté, qui s'éprend d'amour surnaturel et adhère à la souveraine bonté de Dieu. C'est la mission du Saint-Esprit. En venant à nous les deux premières personnes nous le donnent. « Le Consolateur, l'Esprit-Saint que le Père vous enverra en mon nom, dit Jésus..., que je vous enverrai moi-même,... me glorifiera, car il prendra du mien et vous l'annoncera. Tout ce qu'a le Père est à moi, c'est pourquoi j'ai dit qu'il prendra du mien et vous l'annoncera (3). » L'Amour du Père et du Fils, leur Amour en personne qui s'écoule en nous, y pousse, dit saint Paul, des appels ineffables, des cris d'affection filiale vers Dieu (4).

De toutes ces affirmations des saintes Écritures il résulte que nous entrons vraiment dans le cycle de la vie trinitaire. Notre âme est déiforme, déicolore, suivant l'expression des auteurs spirituels (5).

Mais soyons prudents en matière si délicate. Sans doute que par suite de cette communion à la vie divine peut se produire une expérience mystique dont nous avons déjà parlé, à propos du savourement de la charité, et sur laquelle nous reviendrons en traitant des fruits du Saint-Esprit. Actuellement il s'agit d'intuition proprement *intellectuelle*. Or saint Thomas nous le fait remarquer, on ne

(1) *Joan.* XIV, 23.
(2) *Matth.* XVI, 17. — Voir encore *Joan.* XVII, 20-26.
(3) *Joan.* XIV, 26; XVI, 7, 14, 15.
(4) *Rom.* V, 5; VIII, 15-17, 26; *Ephes.* I, 13.
(5) I^a, qu. 93, a. 4; a. 8, corp. et ad 3; qu. 43, surtout a. 5, ad 2.

peut acquérir la certitude parfaite d'être en état de grâce. Cette connaissance et cet amour que j'éprouve en moi me font-ils atteindre Dieu surnaturellement ? Sont-ils vraiment des actes produits par la vertu de charité ou le don de sagesse ? Ne seraient-ils point le résultat d'habitudes acquises par mes propres efforts ? Je ne puis le discerner à coup sûr (1).

Je ne connais que mon esprit avec sa mémoire, son intelligence et sa volonté, c'est-à-dire l'image obscure de Dieu dont il a été question auparavant, celle qui me fut donnée par création (2). Je dois regarder là pour me faire une idée du mystère divin qui fut révélé aux hommes.

Comment est-ce que je perçois mon esprit ? Par ses actes. Je pense, donc je suis un être pensant, l'inférence est immédiate. Et comme mon esprit m'est toujours présent, je puis toujours penser, et par conséquent toujours connaître mon esprit. En ce sens il est vrai de dire que mon esprit se connaît par lui-même, et connaît toujours son existence.

Quant à pénétrer sa nature, ce n'est point facile. Que d'hommes s'y trompent ! les philosophes eux-mêmes ne s'entendent pas à ce sujet. C'est par le détour des choses matérielles, seuls objets qui soient directement à ma portée, qu'il me faut passer pour concevoir tant bien que mal mon esprit (3). Et voici que ce concept, déjà obscur, doit

(1) *De Verit.*, qu. 10, a. 10, corp., ad 1, ad 2.

(2) « Duplex est imago Dei in nobis : una creationis quae consistit in mente secundum unam essentiam et tres potentias; alia recreationis quae attenditur secundum lumen gratiae. » (*De Verit.*, qu. 29, a. 1, arg. 12.)

(3) *De Verit.*, qu. 10, a. 8, corp. et resp. — Citons seulement ces lignes : « Verbum Augustini est intelligendum quod mens seipsam per seipsam cognoscit, quod ex ipsâ mente est ei unde possit in actum prodire, quo se actualiter cognoscat percipiendo se esse; sicut ex specie habitualiter in mente receptâ est in mente ut possit actualiter rem illam considerare. Sed qualis est natura ipsius mentis, mens non potest percipere nisi ex consideratione objecti sui... Anima est sibi ipsi praesens ut intelligibilis, id est ut intelligi possit; non autem ut per seipsam intelligatur, sed ex objecto suo... Nunquam

supporter d'autres retouches de négation pour me représenter Dieu sans anthropomorphisme (1).

On se moque de l'hérésie naïve du solitaire Sérapion qui s'obstinait à croire que Dieu eût un corps (2). Mon erreur serait moins ridicule sans doute si je concevais Dieu à la façon d'un grand Esprit désincarné. Elle resterait grave pourtant.

Tout ce qui est corporel, action ou passion d'ordre sensible, ne se peut dire de Dieu que par métaphore. Voilà pour Sérapion et les anthropomorphistes du désert de Scété ou d'ailleurs. Nous lisons bien dans l'Écriture : Dieu parle, Dieu est irrité. Cela signifie seulement que tel effet dont il est l'auteur est semblable à ce que produit un homme qui parle, ou qui est irrité. Dieu révèle ses secrets, Dieu châtie les coupables. Mais ni l'organe de la parole ni les transports de la colère ne se trouvent aucunement dans un pur Esprit.

Nous nous tromperions encore, quoique moins grossièrement, si nous lui attribuions les réalités spirituelles elles-mêmes telles que nous les trouvons en nous. Sans doute l'intelligence, la volonté et leurs vertus sont des perfections qui ne comportent d'elles-mêmes aucune tare. Elles

impletur [intellectus possibilis] nisi per species intelligibiles a sensibus abstractas. » (ad 1 in contrarium, ad 4, ad 11.)

C'est ainsi qu'il faut interpréter, d'après la doctrine constante de saint Thomas, le texte suivant : « Secundum quod intelligere nihil aliud dicit quam intuitum qui nihil aliud est quam praesentia intelligibilis ad intellectum quocumque modo, sic anima semper intelligit se et Deum indeterminatè, et consequitur quidam amor indeterminatus. » (*I Sent.*, dist. 3, qu. 4, a. 5.)

(1) *III Gent.*, cap. 47 : « Etsi mens humana de propinquiori Dei similitudinem repraesentet quam inferiores creaturae, tamen cognitio Dei quae ex mente humanâ accipi potest non excedit illud genus cognitionis quod ex sensibilibus sumitur, quum et ipsa de seipsâ cognoscat quid est per hoc quod naturas sensibilium intelligit, ut dictum est (cap. 46) ; unde nec per hanc viam cognosci Deus altiori modo potest quam sicut cognoscatur causa per effectum. »

(2) II^a II^{ae}, qu. 188, a. 5. — Cf. Cassien, *Conférences avec les Pères du désert*, X, 3.

existent donc à proprement parler dans la Cause première dont elles nous viennent. Il ne s'agit plus de simples métaphores comme tout à l'heure. Ces qualités sont en Dieu formellement avant d'être en nous. Mais à suivre le cours de notre connaissance, c'est dans notre âme que nous les découvrons d'abord. Nous n'arrivons à Dieu qu'ensuite. Et pour lui donner à juste titre ces perfections, nous devons les purifier de tout mode humain (1).

On n'y songe pas d'ordinaire. On se figure assez communément qu'il suffit d'*intensifier* la qualité spirituelle, de la pousser à l'extrême limite dans le genre qui nous est connu, pour être à même de l'attribuer à Dieu. Mais c'est une erreur, car Dieu ne rentre d'aucune façon dans un même genre avec les êtres créés (2). Ainsi la vision de mon œil et celle de mon esprit n'étant pas du même genre, on aura beau intensifier la vue sensible, on n'arrivera jamais à en faire de l'intelligence. Cependant ne passons pas d'un extrême à l'autre comme le font les agnostiques. Dans l'exemple que nous venons de citer il n'y a pas d'*équivoque* à employer le mot de connaissance pour l'œil et pour l'esprit. Une réelle *analogie* justifie l'emploi d'un terme unique. Ce mot de connaissance représente dans les deux cas des choses qui malgré leur diversité se rencontrent à un point de vue. Qu'y a-t-il de commun entre la vision sensible et l'évidence intellectuelle ? Une proportion. La vision est à l'œil ce que l'intellection est à l'esprit. Et cette communauté de proportion est bien rendue par le terme de *connaissance* qui signifie à des titres divers l'assimilation de la faculté humaine à un objet. Or on trouvera des analogies semblables pour parler de Dieu. Mais on ne trouvera rien d'autre.

Prenons dans notre esprit une perfection, la connaissance intellectuelle, par exemple. La passivité de notre

(1) I^a^, qu. 13, a. 3, corp. et ad 2 ; a. 6 ; — *De potentia*, qu. 7, a. 5.
(2) I^a^, qu. 88, a. 2, ad 4 ; — *Comment. de Divinis Nomin.*, cap. IV, lect. 5.

intelligence qui ne perçoit que sous l'impression des objets, la pauvreté de ses idées multiples et tous ses autres défauts ne sont pas essentiels à la science. On peut donc dire sans équivoque que Dieu sait lui aussi. Ce que notre esprit est à son intellection Dieu l'est à la sienne (1). Et me voilà travaillant à concevoir celle-ci. Je suis obligé d'éliminer tous les modes imparfaits que revêt notre science. Celle de Dieu n'est pas produite par les choses créées. Au contraire, Dieu réalise les choses en pensant à elles. Et que d'autres différences mettent à part la connaissance divine ! Grâce à des purifications successives j'obtiens peu à peu une idée qui s'en approche, mais, hélas ! une idée de plus en plus obscure, car c'est en condamnant en elle tous les modes qui contribuaient malgré leurs défauts à nous la rendre claire que je l'approprie à Dieu. Si je m'en tenais à l'intelligence *telle que je l'expérimente*, il serait plus proche de la vérité de dire : Dieu n'est pas intelligent. Cette parole, saint Thomas la trouve sous la plume de l'Aréopagite et il l'admet dans le sens que l'on vient de dire (2).

Dieu ne vit pas, il n'est pas sage, il n'est pas bon, il n'est pas beau. De telles formules émaillent le livre des Noms divins et le commentaire que saint Thomas en a composé (3). Le chapitre final de la Théologie mystique de Denys, point culminant de sa doctrine, est même tout entier composé de la sorte (4). Bref, Dieu est un infini de négation, dit saint Thomas (5).

Et de fait que représente pour notre esprit débile une

(1) *De Verit.*, qu. 2, art. 11, corp. et ad 2.

(2) *De Div. Nom.*, cap. VII, lect. 3. — Cf. *de Pot.*, qu. 7, a. 5, ad 2.

(3) *De Div. Nom.*, cap. VII, lect. 4 ; cap. XIII, lect. 3 ; cap. V, lect. 2 ; cap. IV, lect. 2.

(4) Denys, *Théologie mystique*, ch. V.

(5) *De Div. Nom.*, cap. VIII, lect. 1 : « Infinitum in Deo non dicitur per extensionem sicut in quantitate continuâ, sed per negationem quia scilicet non finitur aut determinatur aliquo..... non terminatur intellectu : est enim ineffabilis et ignota et quae cogitari non potest, divina virtus, cuncta excedens. »

souveraine sagesse qui ne se distingue pas d'un bon plaisir illimité ? Qu'est-ce encore qu'une miséricorde inlassable qui s'identifie avec la plus inflexible justice, et une vie qui ne fait qu'un avec l'immutabilité absolue ? Les agnostiques voient là des contradictions, et sans doute ils ont tort (1). Mais reconnaissons du moins le mystère auquel nous nous heurtons. Le mode transcendant que revêtent en Dieu ces perfections nous échappe. Nous ne le connaissons que négativement (2).

Mais Dieu n'est-il pas venu à l'aide de notre raison ? Pour ce qu'il nous a révélé de sa vie intime n'avons-nous pas du moins une idée bien positive ? Il est vrai, nous savons maintenant qu'en Dieu il y a une seule nature et trois personnes qui sont le Père, le Fils et le Saint-Esprit, et c'est là une vérité que laissés à nous-mêmes nous n'aurions pas soupçonnée. Mais remarquons bien qu'elle nous est révélée en formules humaines. Nature et personne, Unité et Trinité, ne se peuvent trouver en Dieu que selon un mode bien différent de tout ce que nous connaissons. « Car l'unité qui apparaît dans les créatures, dit l'Aréopagite, se conçoit comme nombre, et tout nombre emprunte

(1) Lire dans l'ouvrage du R. P. Garrigou-Lagrange, O.P., *Dieu*, 2e partie, les ch. III et IV, en particulier le n° 57 : « Il ne répugne pas que les perfections absolues s'identifient réellement dans la Déité et y soient pourtant formellement et à l'état pur, car dans la mesure où elles sont purifiées de toute imperfection, elles tendent, chacune selon ses exigences propres, à s'identifier de la sorte. »

(2) *De Div. Nom.*, cap. 7, lect. 1 : « L'Écriture recourt à la négation pour affirmer l'excellence des attributs divins. Elle appelle invisible, l'éblouissante lumière de Dieu ; ineffable, celui que tout doit louer et nommer ; incompréhensible et se dérobant à toute recherche, celui qui est partout et que toutes les créatures révèlent. On peut le comparer à une sphère intelligible dont la circonférence ne se trouve nulle part, tandis que le centre est partout. Et ces négations nous sont imposées par sa transcendance même. C'est en ce sens qu'on doit entendre l'Apôtre lorsqu'il loue comme folie cette sagesse de Dieu qui nous semble absurde. Par là il nous élève à la vérité divine que nous ne pouvons exprimer et qui surpasse notre raison tout entière... Si nous voulions comprendre selon notre manière les choses divines, nous tomberions dans l'illusion. »

l'existence. Mais l'unité sur-essentielle détermine et la raison de l'unité et tout nombre créé ; et elle est le principe, la cause, la mesure et l'ordre de l'unité, du nombre et de tout ce qui existe. Et quoique l'on approprie à la divinité qui dépasse toutes choses les noms d'Unité et de Trinité, toutefois il ne s'agit ni d'Unité ni de Trinité qui soient connues de nous ni d'aucun être : mais afin de glorifier saintement cette essence indivisible et féconde nous désignons par les noms divins de Trinité et d'Unité ce qui est plus sublime qu'aucun nom, plus sublime qu'aucune substance. Car il n'est ni unité, ni trinité ; il n'est ni nombre, ni singularité, ni fécondité ; il n'est ni aucune existence, ni aucune chose connue qui puisse dévoiler l'essence divine si excellemment élevée par-dessus toutes choses, dévoiler un mystère supérieur à toute raison, à toute intelligence ; et Dieu ne se nomme pas et ne s'explique pas ; sa majesté est absolument inaccessible. Même si on l'appelle bon, ce n'est pas que ce titre soit digne de lui ; mais c'est que par le désir de concevoir et d'exprimer quelque pensée touchant cette ineffable nature, on lui consacre principalement la plus auguste de toutes les nominations. Ce langage est conforme à celui des Écritures, et pourtant il est loin de reproduire la réalité. De là vient que les Théologiens ont préféré s'élever à Dieu par la voie des locutions négatives ; parce qu'ainsi l'âme se dégage des choses matérielles qui l'étreignent ; qu'elle pénètre à travers les pures notions qu'on peut avoir de la divinité, et par delà lesquelles réside celui qui dépasse tout nom, toute raison, toute connaissance, et qu'enfin elle s'unit intimement à lui, autant qu'il peut se communiquer et que nous sommes capables de le recevoir. » Saint Thomas a paraphrasé mot à mot, sans en rien amoindrir, cette page des *Noms divins*. Voici la fin de son commentaire : « De négation en négation, l'âme s'élève plus haut que les plus excellentes des créatures et s'unit à Dieu dans la mesure où on le peut ici-bas. Car durant la vie présente notre intelligence n'arrive jamais à voir l'essence divine,

mais seulement à connaître ce qu'elle n'est pas. L'union de notre esprit à Dieu, telle qu'elle est possible ici-bas, s'accomplit donc quand nous connaissons que Dieu dépasse les créatures les plus excellentes (1). »

Après que nous avons ainsi écarté de notre concept de Dieu tout ce qui est corporel, puis tout ce qui est intellectuel, il reste encore dans notre pensée ceci : Il est. Sans doute que nous tenons enfin un nom qui convient positivement à Dieu. Il est *Celui qui est* tout simplement. Cette fois nous avons abstrait l'existence de toutes ces déterminations que lui apportent les essences diverses. Nous la concevons sans restriction aucune. C'est l'océan infini de l'Être, comme dirait saint Jean Damascène. N'est-ce pas Dieu cette fois? Prenons garde. Quand nous avons épuré le concept que nous nous formons de lui au point de n'avoir plus que ceci : Il est, nous devons encore le purifier, dit saint Thomas. Car c'est à l'existence des êtres créés que nous avons pensé tout d'abord. L'idée d'être nous est apparue dès l'éveil de notre intelligence. Elle se trouvait au principe de notre première question en face d'un objet quelconque : Qu'est-ce que c'est? Très confuse au commencement, elle s'est enrichie peu à peu au cours de la vie. Mais ce sont toujours des êtres bornés, contingents, défectueux que l'expérience nous fait rencontrer. La raison humaine peut du moins se rendre compte que ce mode fini n'est pas essentiel à la constitution de l'Être. Elle arrive à cette conclusion qu'il doit même exister un Être supérieur à ce mode, un être infini, lequel se suffisant par lui-même explique l'existence empruntée dont jouissent tous les êtres périssables que nous approchons. Mais en quoi consiste cet Être non-fini, cet Être dont l'essence est simplement d'exister? Mon intelligence ne le rejoint qu'après avoir éliminé de ses conceptions tout l'être qui lui est connu. Alors la voici dans la nuit. C'est là, affirme Denys,

(1) *De Div. Nom.*, cap. XIII, lect. 3.

c'est dans les ténèbres de notre ignorance qu'habite celui qui est la plénitude de l'Être (1).

Ténèbres de notre ignorance, avons-nous dit. Mais cette nuit indique les profondeurs divines où l'âme pénètre, et non la privation de lumière. « Une telle ignorance est pour nous la façon la plus parfaite de connaître Dieu, affirme saint Thomas. Elle nous unit à la Divinité au-dessus de la nature de notre esprit. Car nous connaissons alors que Dieu surpasse non seulement toutes les autres créatures, mais qu'il est supérieur à notre esprit lui-même et à tout ce que nous pouvons comprendre. Dans cet état de connaissance nous sommes illuminés par les profondeurs de la sagesse divine que nous ne pouvons scruter. Car c'est par cette divine sagesse qu'il nous est donné de percevoir ainsi la transcendance de Dieu (2). »

Le théologien peut raisonner longuement pour se pénétrer de cette vérité. Le contemplatif la saisit dans une sim-

(1) *I Sent.*, dist. 8, qu. 1, a. 1, ad 4 : « Alia nomina dicunt esse determinatum et particulatum; sicut sapiens dicit aliquod esse; sed hoc nomen *Qui est* dicit esse absolutum et indeterminatum per aliquid additum; et ideo dicit Damascenus quod non significat quid est Deus, sed significat quoddam pelagus substantiae infinitum, quasi indeterminatum. Unde quando in Deum procedimus per viam remotionis, primo negamus ab eo corporalia; et secundo etiam intellectualia secundum quod inveniuntur in creaturis, ut bonitas et sapientia; et tunc remanet tantum in intellectu nostro quia *est* et nihil amplius : unde est sicut in quâdam confusione. Ad ultimum autem, etiam hoc ipsum esse, secundum quod est in creaturis ab ipso removemus; et tunc remanet in quâdam tenebrâ ignorantiae, secundum quam ignorantiam, quantum ad statum viae pertinet, optime Deo conjungimur, ut dicit Dyonisius (cap. VII, de div. nom.) : haec est quaedam caligo in quâ Deus habitare dicitur. »

(2) *De Div. Nom.*, cap. VII, lect. 4. — Voir encore *Ibid.*, cap. 1, lect. 3 : « Hoc est ultimum ad quod pertingere possumus circa cognitionem divinam in hâc vitâ, quod Deus est supra omne id quod a nobis cogitari potest : et ideo nominatio Dei quae est per remotionem, est maxime propria : etenim illi qui sic laudant Deum per remotionem, per illuminationem Dei vere et supernaturaliter sunt hoc edocti ex beatissimâ conjunctione ad Deum : qui Deus cum sit omnium existentium causa, ipse nihil est existentium, non quasi deficiens ab essendo, sed supereminenter segregatus ab omnibus. »

ple intuition. Encore son intuition de Dieu sera-t-elle souvent plus précise, je veux dire plus négative, car la précision ici vient de négations qui se superposent. La seconde détermine la précédente, comme, dans la définition positive, la différence spécifique restreint l'idée exprimée par le genre (1). Ainsi nous disons : non seulement Dieu n'est rien de corporel, mais il dépasse infiniment nos âmes elles-mêmes. L'esprit s'enfonce ainsi dans une nuit toujours plus obscure. Il est convaincu toujours davantage que Dieu est au-dessus de toutes les idées que l'on peut se faire de sa beauté.

Alors c'est le mouvement circulaire de la contemplation. Supérieur au mouvement direct qui part des créatures matérielles, meilleur aussi que le mouvement oblique qui s'appuie aux symboles de la révélation divine, le mouvement circulaire consiste, pour l'âme qui a rejeté toutes les choses sensibles, à songer que Dieu est au-dessus de tout et d'elle-même aussi, et à demeurer dans cette intuition (2).

« Nous parvînmes à nos âmes, disait saint Augustin racontant son ravissement et celui de Monique, et nous les dépassâmes pour atteindre cette région d'inépuisables délices où tu rassasies éternellement Israël du pain de la vérité, où la vie se confond avec la Sagesse même, principe de tout ce qui existe, de tout ce qui a existé et de tout ce qui existera ; Sagesse qui n'a point été faite, mais qui existe aujourd'hui telle qu'elle a été et telle qu'elle sera toujours : ou plutôt on ne peut dire d'elle ni qu'elle a été, ni qu'elle

(1) *In Boet. de Trinitate*, qu. 6, a. 3 : « Loco cognitionis generis habemus in istis substantiis cognitionem per negationem, ut cum scimus quod hujusmodi substantiae sunt immateriales et incorporeae, non habentes figuras et alia hujusmodi. Et quanto plures negationes de ipsis cognoscimus, tanto minùs est confusa earum cognitio in nobis, eo quod per negationes sequentes prior negatio contrahitur et determinatur, sicut genus remotum per differentias. »

(2) *De Verit.*, qu. 8, a. 15, ad 3 : « Tertius modus est quando anima omnia sensibilia abjicit, supra omnia Deum cogitans, etiam supra seipsam; et sic ab omni difformitate separatur, et hic est motus circularis. » — Cf. II^a II^{ae}, qu. 180, a. 6, ad 2.

sera, mais seulement qu'elle est, parce qu'elle est éternelle : car avoir été et devoir être ce n'est pas être éternel. Or tandis que nous parlions, et que nous nous élancions vers elle, par un bond de tout notre cœur nous y touchâmes un instant... »

Voilà l'intuition mystique, avec son prolongement affectif dont nous reparlerons. Sans doute qu'à ces hauteurs la mère, sans instruction, mais plus sainte, dépassa son fils, le philosophe. L'intuition et d'autant meilleure que le Saint-Esprit donne avec plus d'intensité la lumière surnaturelle qui renforce l'activité de notre intelligence (1).

Si Adam au paradis terrestre eut une contemplation supérieure à celle dont bénéficient normalement les mystiques, c'est que, possédant le don de sagesse à un plus haut degré, il pouvait dès lors connaître l'essence divine par des négations plus précises. Les anges furent dans le même cas durant leur épreuve (2). Voici la jolie comparaison à laquelle recourt saint Thomas. Tout le monde sait que la majesté du grand roi dépasse les autres dignités du pays. Mais le campagnard qui n'a jamais rien vu que l'humble magistrat de son village se fait une idée moins juste de la grandeur royale que tel autre qui fut admis dans la maison des princes. Bien que ni l'un ni l'autre n'aient jamais été à la cour du roi, celui qui a fréquenté les princes sait mieux combien le roi est grand (3). D'une façon analogue les anges avant la vision bienheureuse et l'homme dans l'état d'innocence contemplaient Dieu mieux que nous. Néanmoins toute créature est ténèbre, comparée à l'immensité de la clarté divine, et connaître Dieu par la plus belle de ses images, par le plus beau de ses anges,

(1) « In hoc profectu cognitionis maxime juvatur mens humana, cum lumen ejus naturale novâ illustratione confortatur; sicut est lumen fidei et doni sapientiae et intellectûs, per quod mens supra se in contemplatione elevatur, in quantum cognoscit Deum esse supra omne id quod naturaliter apprehendit » (*In Boet. de Trin.*, qu. 1, a. 2).

(2) II^{a} II^{ae}, qu. 5, a. 1, ad 1.

(3) *III Gent.*, cap. 49.

c'est encore le rejoindre à tâtons dans la nuit obscure (1). On ne sort pas de la foi, quoi qu'en dise le maître Hugues de Saint-Victor, dont l'autorité est pourtant si grande (2).

Par faveur extraordinaire, Adam reçut aussi dans son intellect passif des représentations idéales de Dieu. Bien qu'uni à un corps, il eut des intuitions sans le concours des puissances corporelles. Il connaissait selon la manière angélique (3). Des saints ont parfois recouvré dans leurs ravissements ce charisme dont jouissait l'homme avant la chute. Nous avons dit que nous ne voulions pas nous étendre sur les visions intellectuelles. Avec saint Thomas nous ferons pourtant une ou deux remarques. D'abord aucune similitude créée n'arrive à représenter l'essence infinie. Si une image corporelle ne peut faire connaître l'essence d'un esprit, il est encore plus impossible qu'une forme créée, si pure soit-elle, nous révèle en lui-même l'Être incréé. La similitude créée est nécessairement restreinte à quelque aspect déterminé. Elle porte sur la bonté de Dieu, par exemple, ou sur les trois personnes de la Trinité... Mais il faut bien savoir que rien n'est limité de la sorte dans l'essence divine. Tout s'y trouve contenu dans l'éminence d'une incompréhensible unité (4). Et alors ce n'est pas Dieu que l'on voit immédiatement, mais une ombre de lui-même (5).

Ainsi donc quand Dieu fait ce miracle de donner aux saints une vision intellectuelle de son essence, l'intuition demeure négative (6). A plus forte raison, dans l'état nor-

(1) II^a II^{ae}, qu. 5, a. 1, ad 2. — Cf. I^a, qu. 94, a. 1, ad 3.
(2) II^a II^{ae}, qu. 5, a. 1, ad 1.
(3) *De Verit.*, qu. 18, a. 1, ad 12.
(4) I^a, qu. 12, a. 2.
(5) *Quodlibet*, VII, qu. 1, a. 1 : « Impossibile est in intellectu creato similitudinem divinae essentiae recipi, quae eam perfectè secundum totam suam rationem repraesentet. Unde si per aliquam similitudinem talem essentia divina a nobis videretur, immediatè non videremus essentiam divinam, sed quamdam umbram ejus. »
(6) *De Verit.*, qu. 10, a. 11, ad 14 : « ... de visione intellectuali quâ Sancti divinam veritatem in contemplatione intuentur ; non quidem sciendo de eâ quid est, sed magis quid non est. »

mal, lorsqu'il n'y a pas infusion d'espèce spirituelle mais simple renforcement de l'intellect actif par la lumière des dons du Saint-Esprit.

Sur la fin de sa vie, saint Thomas se trouvait un jour au château de San Severino, près de sa sœur. Soudain il demeure immobile, sans plus rien voir ni entendre. Sa sœur s'en inquiète auprès de Renaud, le fidèle compagnon. « C'est un ravissement d'âme qui lui arrive souvent quand il contemple les choses divines, répond le frère, mais à vrai dire, je ne l'ai encore jamais vu en extase comme aujourd'hui. » Une heure passe et le ravissement continue. Renaud commence à s'inquiéter lui-même, il se met à tirer le saint par sa chape, doucement d'abord puis très fort. Alors Thomas revient à lui et pousse un grand soupir : « Mon frère Renaud, je te le dis en secret : le temps est venu où je dois cesser d'écrire, Dieu m'a révélé de telles choses que tous mes écrits et toutes mes leçons ne me paraissent que des mesquineries ; comme de la paille, bonne à brûler... (1) »

Saint Augustin, après avoir raconté le ravissement d'Ostie, ajoutait : « En soupirant nous retombâmes, laissant attachées là-haut les prémices de notre esprit, et nous redescendîmes à ces vains bruits de nos lèvres, à cette parole mortelle qui commence et qui finit... » Et longuement il essaie d'imaginer d'après ce court instant de ravissement ce que peut être la vie éternelle. Saint Thomas renonça désormais à ces balbutiements sublimes. Cependant la Somme Théologique n'était pas achevée encore, et Renaud le pressait : « Mon Père, comment avez-vous abandonné un si important ouvrage que vous aviez entrepris pour la gloire de Dieu et pour l'illumination du monde ? — Renaud, répondait-il, je ne puis plus, tout ce que j'ai écrit me paraît comme de la paille ! » Il y tient à ce mot, le grand Docteur qui avait entendu jadis l'Hôte du Tabernacle lui parler en ces termes : « Ce que tu as écrit

(1) Guill. de Thoco, VIII, 48.

est bien, la solution que tu as établie est vraie pour autant du moins qu'avant de se laisser voir face à face la vérité divine peut être comprise et définie par des procédés humains (1). » Quelques mois se passèrent. Saint Thomas mourut sans avoir repris sa dictée.

Mais ce grand silence était encore un commentaire de Denys, plus beau que tous les autres, un commentaire vivant. Autrefois n'avait-il pas dit ces mots qui sont la conséquence logique de la doctrine dyonisienne : « Dieu est honoré par le silence, non qu'il nous soit défendu de parler de lui et de chercher à le connaître, mais il faut savoir que jamais nous ne sommes arrivés à le comprendre (2). »

Cette conclusion déjà ancienne de ses raisonnements théologiques, son intuition contemplative lui en montrait aujourd'hui la vérité à un tel point que le silence s'imposait. Il était incapable d'écrire. C'est pour le même motif que les âmes arrivées à un certain degré de vie spirituelle ne peuvent plus faire de méditation proprement dite, elles se trouvent tout de suite attentives à la présence de Dieu et voient si bien que leurs discours intérieurs n'expriment pas l'Ineffable auquel elles sont unies! Le frère Renaud était sage d'insister pour que saint Thomas continuât, si possible, de composer la Somme; saint Augustin fit bien de reprendre « la parole qui commence et qui finit », mais les directeurs de conscience sont déraisonnables d'exiger que les âmes reviennent toujours aux exercices élémentaires et à la méthode compliquée de la méditation.

Parler ou écrire pour que les autres profitent des fruits de notre contemplation, c'est une œuvre louable à laquelle s'emploient tout spécialement les ordres religieux qui joignent l'apostolat à la vie d'oraison. Mais se détailler à soi-

(1) *Ibid.*, IX, 53.

(2) *In Boet. de Trinit.*, qu. 2, a. 1, ad 6 : « Deus honoratur silentio, non quod de ipso nihil dicamus, vel inquiramus, sed quia intelligimus nos ab ejus comprehensione defecisse. »

même en des jugements morcelés l'Être divin que l'on sent beaucoup mieux en bloc, c'est inutile et même nuisible.

Toutes les opérations de l'imagination et du raisonnement, toutes les idées distinctes ne valent pas l'intuition obscure que Dieu donne. Saint Jean de la Croix l'affirme et le répète aux âmes timides que Dieu conduit par ces voies nouvelles, et à tant de directeurs qui viennent ajouter à leur trouble. Ceux-ci sont inexcusables. Saint Jean de la Croix le leur dit franchement. Mais à celles-là il tient ce langage paternel : O chères âmes, quand Dieu vous accorde des grâces si souveraines, quand il vous conduit dans la solitude et le recueillement, et vous arrache aux lourdeurs du sens, n'y retournez pas! Laissez là vos opérations; car si elles vous ont aidé d'abord à vous séparer du monde et de vous-mêmes, quand vous étiez des commençants, maintenant que Dieu vous a fait la grâce d'agir Lui-même, elles ne peuvent plus être pour vous qu'obstacle et embarras. N'interposez vos opérations en rien; détachez-les de tout, ne vous embarrassez pas, car c'est là votre seul rôle en cet état. En même temps *maintenez-vous dans une attention d'amour et de simplicité* (1). » L'âme a grand besoin qu'on lui répète ces conseils : « Ne comprenant pas qu'elle change d'état, elle se trouble et se fait du tort. Ne connaissant que son ancienne habitude d'opérer par les sens, d'observer la succession de ses pensées, elle s'imagine qu'elle est oisive du moment où Dieu veut l'introduire dans ce vide et cette solitude où doit finir l'activité d'autrefois. Elle s'obstine à agir, et il y a en cela une source de distractions continuelles, de sécheresses, de dégoûts spirituels, parce qu'elle commençait à connaître déjà le repos, la paix, le silence de l'esprit où Dieu communique sa suavité secrète. Il arrive que Dieu pour l'éclairer insiste alors, voulant la maintenir dans la silencieuse quiétude, mais elle n'y répond pas et cède plutôt à l'imagination et à l'entendement qui opère quand

(1) *La vive flamme d'amour*, 3e strophe, vers 3, § xv.

même. Il en est ainsi d'un enfant que sa mère veut porter dans les bras et qui pleure et qui trépigne pour marcher tout seul, et sa mère qui ne veut pas le livrer à son incapacité ne peut avancer elle-même (1). »

Que l'enfant se laisse donc faire, que l'âme demeure en silence jouissant de l'intuition mystique. Dans cet état elle goûtera le fruit de l'Esprit-Saint dont je dois parler maintenant : cette foi éclairée qui est un avant-goût de la vision céleste.

§ IV. — L'intuition négative de Dieu s'achève dans la jouissance de la foi vive et bien assurée, qui est un fruit du Saint-Esprit et l'avant-gout de la vision céleste.

Le fruit est le produit suprême de la plante arrivée à sa perfection. L'homme le cueille et le savoure. Ces poétiques remarques sont de saint Thomas et s'inspirent d'un mot de l'Épître aux Galates (2). La plante c'est nous. Les fruits ce sont nos actes agréables. S'ils proviennent de nos

(1) Ibid., § xvi. — Sainte Jeanne de Chantal fit elle-même cette expérience : « La bonté [de Notre-Seigneur] me donna cette manière d'oraison d'une simple vue et sentiment de sa divine présence, où je me sentais tout abandonnée, absorbée et reposée en lui. Et cette grâce m'a été continuée, bien que par mes infidélités j'y aie beaucoup contrevenu; laissant entrer dans mon esprit des craintes d'être inutile en cet état, et voulant faire quelque chose de ma part, je gâtais tout. Et encore souvent suis-je attaquée de cette même crainte, non pas à l'oraison, mais en mes autres exercices où je veux toujours un peu agir et faire des actes, encore que je sens bien que je me tire par ce moyen de mon centre; surtout je vois que cet unique et simple regard en Dieu est mon unique remède et seul soulagement. Et certes si je suivais mon attrait, je ne ferais que cela en tout sans exception. Car si je pense fortifier mon âme par des pensées et des discours, par des résignations et des actes, je m'expose à des nouvelles tentations et peines, et je ne puis faire cela que par une grande violence qui me laisserait à sec. » (*Lettres*, t. IV, p. 735.)

(2) *Galat.*, v, 22.

propres efforts, ce sont des fruits de la raison humaine. Mais quand Dieu même arrose la terre de notre âme avec la pluie céleste et que la grâce monte en nous comme une sève divine, nous avons les fruits du Saint-Esprit. Ce nom revient déjà aux produits que la grâce coopérante et nos vertus surnaturelles ont fait mûrir. Mais ceux de la grâce opérante et des dons du Saint-Esprit le méritent beaucoup plus. Alors surtout les fruits sont savoureux pour l'âme qui en jouit (1).

Le fruit le plus parfait c'est l'acte suprême que le Saint-Esprit nous donnera d'accomplir lorsque nous arriverons à notre fin dernière, et que nous prendrons possession de Dieu pour partager son bonheur éternel. Nous avons déjà les titres de ce bonheur dans le mérite d'une vie sainte. A ce point de vue l'on peut dire que le fruit n'est encore que dans sa fleur. Mais nous tenons plus que des promesses. Déjà il nous est offert quelque avant-goût. On peut comparer, dit saint Thomas, les actions méritoires de la vie éternelle, à ces toniques que prennent les malades. Si certains remèdes sont insipides et ne s'acceptent qu'en vue de la guérison, ceux-là sont savoureux, et bien qu'on ne les prenne pas pour eux-mêmes, on y trouve cependant un goût qui réconforte en attendant la résultat final auquel on aspire. Ainsi en est-il des fruits du Saint-Esprit que nous cueillons sur la terre. L'intention du chrétien ne s'arrête pas au plaisir trouvé dans les bonnes actions, elle pousse jusqu'à Dieu. C'est lui seul qu'il faut aimer de tout son cœur, et en lui seul qu'il faut chercher la béatitude. Dès maintenant d'ailleurs on l'atteint lui-même un peu, on le possède quoique imparfaitement (2).

Cette jouissance encore incomplète, la meilleure cependant de toutes les joies de la terre, constitue le lot des âmes contemplatives. Connaître la vérité c'est une grande satisfaction pour l'homme dont la raison est la faculté maî-

(1) I^a II^ae, qu. 70, a. 1 et 2.
(2) I^a II^ae, qu. 70, a. 1, ad 1 et 2; — qu. 11, a. 3 et 4.

tresse. La joie grandit quand la science et la sagesse acquises rendent moins difficiles les labeurs de la pensée. Mais jusqu'où ne montera-t-elle pas si l'Esprit divin lui-même vient nous éclairer de ses lumières! Et surtout ne va-t-elle pas déborder si l'être mieux connu est une personne très aimable et très aimée? Or le contemplatif reçoit du Saint-Esprit la grâce d'une intuition sur Dieu même, c'est-à-dire sur l'Être le plus aimable qui soit, et en fait le plus aimé de son cœur. Vraiment aucune jouissance humaine n'approche de celle-là (1).

Cette intuition de Dieu est essentiellement un acte d'intelligence. Il en résulte dans cette faculté le fruit que saint Paul nomme la foi (2). Ce n'est plus de la simple vertu de foi qu'il s'agit.

Celle-ci consiste, disions-nous, à admettre sur la parole de Dieu le mystère de sa vie intime et de ses œuvres. Pressée par la volonté qui l'incline devant l'autorité suprême, l'intelligence se soumet donc. Mais il est tout naturel qu'elle s'agite dans son cachot, *Cogitat. Credere est cum assensione cogitare*, dit saint Augustin. Elle cherche avec inquiétude à découvrir la vérité. Il n'y a que dans la lumière qu'elle puisse normalement se reposer (3). Or voici qu'en attendant l'évidence de l'Au-delà, la vision obscure que nous avons décrite établit déjà l'intelligence dans la sérénité. Pour bien se rendre compte de ce fait rassemblons les éléments divers qui contribuent à l'intégralité de l'intuition mystique. Les besoins de l'analyse nous ont obligé à les disperser au cours de nos différents articles. D'ailleurs ils se trouvent souvent séparés dans les âmes (4). Mais voici maintenant l'expérience religieuse parfaitement épanouie. Que comporte-t-elle?

1. — D'abord, avons-nous dit, l'amour est à la base de la vie contemplative. Sous son influence on s'est mis à

(1) II^{a} II^{ae}, qu. 180, a. 7.
(2) *Galat.*, v, 22.
(3) *De Verit.*, qu. 14, a. 1.
(4) Saint Jean de la Croix, *La Nuit obscure*, l. II, ch. xiii.

méditer pour mieux connaître Dieu. Et quand, au bout d'un temps plus ou moins long, le Saint-Esprit a daigné élever l'âme à la contemplation infuse, c'est aussi par une inspiration de la charité qu'il la fit entrer en ce domaine supérieur. Grâce à son opération, notre amour de Dieu s'émeut comme spontanément. Voilà l'élément fondamental de l'état mystique. Dès lors Dieu cesse d'être pour nous ce qu'il est pour tant de fidèles, même théologiens, une simple idée abstraite. Notre amour fervent nous fait prendre conscience de sa réalité.

2. — De plus, l'impression toute spéciale que nous ressentons sous l'influx d'une énergie spirituelle qui nous élève au-dessus de nous-mêmes, le sentiment de ces effets psychologiques qui nous viennent de l'Hôte divin, donne une conscience encore plus vive de l'existence de Dieu et de sa richesse essentielle. Il est la cause de tous ces bienfaits que mon âme éprouve. Je sens Dieu en moi comme un être vivant.

3. — J'arrive même à pénétrer ses pensées et ses vouloirs intimes grâce à la charité qui m'assimile à lui de plus en plus. Mon âme qui lui est devenue semblable n'a qu'à suivre sa propre inclination pour entrer tout naturellement dans l'intelligence de la vérité divine. Rien que par sympathie ou répulsion elle peut énoncer des jugements qui sont en pleine harmonie avec ceux de Dieu. Au contact de la divinité, par cette compénétration qui résulte de l'amour mutuel, l'âme a des expériences originales et profondes qui lui font goûter l'enseignement de l'Église. Sans avoir de révélation nouvelle, elle comprend mieux pour son compte la vérité révélée à tous.

4. — A ces instincts nés de l'amour, le Saint-Esprit ajoute des illuminations qui les précisent et les prolongent encore. Ce sont d'abord des lumières positives sur tout ce qui n'est pas essentiellement mystérieux dans la vérité divine. L'Esprit-Saint renforce la vigueur de notre esprit. Il nous aide à comprendre les Écritures et à découvrir les motifs qui légitiment notre croyance. Il nous fait

discerner le plan de la Providence sur nous, et apprécier à leur valeur les moyens de salut qui nous sont offerts.

5. — Ainsi le noyau forcément obscur du mystère s'entoure déjà d'un halo lumineux. Quant à l'essence impénétrable de Dieu l'âme contemplative reçoit du moins cette grâce de ne pas lui substituer des fantômes ou des idoles, car elle a été purifiée des images et des erreurs par l'opération du Saint-Esprit. Elle a l'intuition de la transcendance infinie de Dieu : oui, vraiment, le plus que nous sachions de lui c'est qu'il dépasse tout ce que nous pouvons en penser (1). Au-delà des connaissances distinctes l'âme pressent quelque chose de caché dont elle fait un plus grand cas que de tout ce qui lui fut manifesté. Et les pauvres idées qui lui ont servi à se représenter Dieu, elle les sacrifie sur l'autel du Dieu inconnu qui est infiniment plus beau.

6. — Mais tandis que l'intelligence s'arrête et s'humilie dans cette intuition négative, le cœur va de l'avant sans aucune hésitation. Dieu étant suffisamment discerné pour n'être pas confondu avec ce qui n'est pas lui, notre affection a l'assurance de le rejoindre lui-même. Et elle y adhère parfaitement. Car si la connaissance est requise pour que naisse l'amour, elle ne le borne pas. On peut aimer plus qu'on ne connaît. L'esprit impressionné par un objet en conçoit une idée restreinte, suivant sa capacité propre. Si l'objet est Dieu en personne, on ne s'étonnera donc pas que l'esprit de l'homme le saisisse très imparfaitement. Même avec le secours du Saint-Esprit, le concept sera insuffisant, car la grâce divine ne peut sans miracle transformer de fond en comble les facultés humaines. Mais il appartient à notre cœur d'aimer l'objet tel qu'il est dans sa réalité même. La grâce n'aura qu'à perfectionner la nature, et la charité nous mettra en contact avec la plé-

(1) « Illud est ultimum cognitionis humanae de Deo quod sciat se Deum nescire, in quantum cognoscit, illud quod Deus est, omne ipsum quod de eo intelligimus excedere » (*De pot.*, qu. 7, a. 5, ad 14).

nitude de Dieu. « Par un bond de tout notre cœur nous y touchâmes un instant », écrivait saint Augustin. « *Deo quasi ignoto conjungimur*, à tout l'inconnu de Dieu notre cœur est uni », dit saint Thomas (1), qui résume dans cette formule lapidaire une phrase de l'Aréopagite. Et saint Jean de la Croix, pour signifier qu'il y a dans les ténèbres intellectuelles une adhésion d'amour à Dieu par l'opération du Saint-Esprit, nous parle, comme du plus haut degré d'oraison, des « touches substantielles de la divine union entre l'âme et Dieu », des « touches de l'amour substantiel de Dieu dans la substance de l'âme (2), de « la caresse des perfections du Bien-Aimé qui touche l'âme en sa substance par l'intermédiaire de la volonté (3) ». Sans doute le désir de voir à découvert notre Dieu demeure toujours inassouvi. Néanmoins le sentiment que l'on éprouve d'adhérer à lui dès maintenant n'est plus troublé par le mouvement des pensées contraires.

7. — Le cœur étant parvenu au terme de ses désirs, la joie s'y épanouit. De l'impulsion de l'amour est parti tout le mouvement contemplatif. Dans la délectation de l'amour satisfait tout s'achève maintenant (4). Ce n'est pas d'ordinaire une joie exubérante, accompagnée de grandes émotions sensibles, mais une douceur qui demeure dans le fond de l'âme, un goût confus de Dieu qu'il nous semble embrasser spirituellement. D'autres fois pourtant c'est une ivresse dont la surabondance se manifeste extérieurement. A certains moments, nous disent les biographes de saint François d'Assise, la joie spirituelle montait si fort de son âme qu'il se mettait à chanter en français pour l'ex-

(1) *III Gent.*, cap. 49.

(2) *La Nuit obscure*, l. II, ch. XXIII.

(3) *Le Cantique spirituel*, strophe XIV. Notons bien la précision finale de ce dernier texte. On ne la trouve pas en des passages analogues. Mais il suffit de celui-ci pour nous fixer sur le sens de telles affirmations. C'est *par l'intermédiaire de la volonté* que s'accomplissent les touches substantielles de la divine union.

(4) II^{a} II^{ae}, qu. 180, a. 7, ad 1.

primer. La joie augmentait toujours ; alors il prenait pour essayer de la traduire deux morceaux de bois ; appuyant l'un sur le bas de sa joue à la façon d'une viole, il le frottait avec l'autre comme avec un archet, et tout son corps remuait en mesure. Enfin son émotion le dominait tellement qu'il laissait tout tomber, fondait en larmes brûlantes et se perdait silencieusement dans un flot d'extase et de jubilation (1). Mais que la joie déborde ainsi du cœur dans tout l'être, ou que l'âme seule y prenne part, l'esprit du moins en ressent le bienfait, lui qui fut sous l'impulsion du cœur l'artisan principal de la contemplation. Il n'est plus du tout tenté de s'agiter. Vraiment il fait si bon croire et s'unir à Dieu ! Ainsi dans cette atmosphère d'allégresse achève de mûrir cette certitude de la foi, fruit délicieux du Saint-Esprit, que le mystique savoure à loisir désormais.

Le mot foi a donc deux sens bien distincts. Il désigne *la vertu de foi* qui peut être informe et presque morte. Ce n'est plus que « la racine de la justification ». Ainsi se trouve-t-elle dans l'âme des pécheurs qui sont encore croyants, mais privés de la charité. Il suffit à l'existence de la foi ainsi comprise que l'on croie parce que Dieu a parlé. Mais pour que la foi vive et s'achève dans *le fruit du Saint-Esprit*, il faut que la charité lui fournisse la sève, et que les lumières accordées par l'Hôte divin viennent la confirmer. Avec ce dernier sens le mot foi apparaît fréquemment chez les mystiques, par exemple lorsqu'ils appliquent au mariage spirituel le texte devenu célèbre : *Sponsabo te in fide*, Je t'épouserai dans la foi.

Remarquons que le fruit du Saint-Esprit n'exclut pas la vertu de foi. C'est la racine sur laquelle il a poussé et demeure. Il n'en est pas de lui comme de la vision bienheureuse. Quand celle-ci commencera, ou, pour parler avec saint Paul, quand viendra ce qui est parfait, ce qui est imparfait disparaîtra (2). Nous ne croirons plus, nous

(1) Cf. J. Joergensen, *Saint François d'Assise*, p. 433.
(2) *I Cor.* xiii, 10.

verrons face à face. Cependant telle est l'intuition donnée parfois à certaines âmes mystiques, qu'elles peuvent dire elles-mêmes déjà : « Je ne crois plus, je vois. » Elles ont en face des mystères la même certitude que pour les choses qui sont à portée de nos yeux.

Il s'ensuit que l'on pourra, selon le sens donné au mot foi, dire d'une âme contemplative que sa foi est grande, ou que sa foi a disparu. L'auteur de l'Épître aux Hébreux loue la foi de Moïse qui semblait voir l'invisible (1). Saint Jean de la Croix parle toujours de chercher Dieu dans la foi (2). Au contraire, frère Egide, compagnon de saint François d'Assise, disait qu'il avait perdu la foi et reçu à la place un don meilleur. « Mais si vous étiez prêtre, comment feriez-vous donc pour entonner le *Credo in unum Deum*? Frère Égide entonna d'un air joyeux : *Cognosco unum Deum Patrem* (3). Ainsi pensait encore sainte Madeleine de Pazzi. Écoutez plutôt ce dialogue entre l'âme et le Père céleste.

« Le Père. — Un autre fruit de la communication de mon essence est une espèce de disparition de la foi dans les âmes.

« L'Ame. — O Père éternel ! Comment cela peut-il se faire puisque sans la foi nous ne pouvons nous sauver ?

« Le Père. — Voici, ma fille. Par la communication de mon essence, je répands en vous une connaissance de moi si profonde, si claire et si intime qu'elle vous force en quelque sorte d'avouer que vous n'avez plus la foi ; et c'est ce que j'appelle la disparition de la foi ; parce que cette connaissance est tellement claire qu'elle paraît moins appartenir à la foi qu'à la vision. Cette infidélité très fidèle est un vêtement nuptial dont l'âme est justement glorieuse, vêtement *tissu* (qui le croirait?) de lumières et de ténèbres, et semblable à celui qu'on me prête en disant que je suis

(1) *Hébr.* xi, 27.
(2) Voir par exemple *Le Cantique spirituel*, strophe 1, commentaire.
(3) *Vie* (Bollandistes, 23 avril), nos 55, 56.

revêtu de la lumière comme d'un vêtement, et que j'habite au milieu de ténèbres inaccessibles. En effet plus mon immensité me rend clair et connaissable en moi-même, plus je suis incompréhensible aux créatures à cause de leur incapacité, et en cela je ressemble au soleil, qui n'est jamais moins visible que lorsqu'il brille le plus ; et de même que l'on ne peut voir le soleil avec une autre lumière que la sienne, je ne puis non plus être connu intimement, si ce n'est par la lumière que je répands dans les âmes. Le vêtement de l'âme privée de foi est donc comme le mien composé de lumières et de ténèbres, et elle s'en glorifie; mais comment? Elle se glorifie de ne pas connaître Dieu : voilà les ténèbres ; et cependant elle le connaît si bien qu'elle en perd en quelque sorte la foi : voilà la lumière. Elle croit comme si elle voyait ; or celui qui voit n'a plus la foi, puisque la foi consiste à croire ce qu'on ne voit pas ; et d'un autre côté, elle voit qu'elle ne connaît rien, eu égard à l'abîme immense et infini de mes perfections qu'elle ne peut sonder. Elle est donc tout à la fois dans la lumière et dans les ténèbres, et c'est là précisément cette grande foi sans foi dont je vous ai parlé.

« L'Ame. — O disparition de la foi, que vous êtes peu connue ! (1) »

Voilà donc le fruit propre des dons de sagesse, d'intelligence et de science, le fruit unique que ces trois dons contribuent à mûrir : la foi vive et bien assurée, *certitudo signata nomine fidei* (2).

Ainsi se trouve comblé, dans la mesure du possible, ce besoin né des imperfections de la vertu de foi qui nous est apparu comme la raison d'être de la contemplation mystique.

Heureuse et plus heureuse que nulle au monde l'âme unie de la sorte à son Dieu ! D'autres ici-bas possèdent davantage tel ou tel trésor. Mais leur cœur n'y trouve pas

(1) Sainte Madeleine de Pazzi, *Œuvres*, part. IV, ch. xvii.
(2) II^{a} II^{æ}, qu. 8, a. 8, ad 3.

une satisfaction à sa taille. L'inquiétude du cœur humain n'a de cesse que s'il se repose dans le Bien suprême qui est sa vraie fin. Heureux seul ici-bas celui qui commence à posséder Dieu et qui peut se dire : Ce n'est qu'un début. La vie éternelle sera la consommation de cette joie paisible (1). Marie a choisi la meilleure part, et cette part ne lui sera jamais ôtée (2).

F.-D. Joret, O. P.

(1) I^a II^ae, qu. 11, a. 4, corp. et ad 2.
(2) *Luc*, x, 42.

LES MAITRES ET LES MODÈLES

Le « Motu Proprio » de Sa Sainteté Benoît XV

Saint Joseph le Patron de la Bonne Mort

Le Saint-Père recommande d'honorer saint Joseph comme le Patron de la Bonne Mort. Il y a longtemps que la piété chrétienne lui a décerné ce titre; il est né, on peut le dire, avec la dévotion même à saint Joseph. Il a donné occasion à des prières qui ont été enrichies d'indulgences. Nous ne saurions négliger un aspect si touchant du culte de saint Joseph: Saint Joseph est mort entre les bras de Jésus et de Marie. C'est là son privilège incomparable. Il lui vaut d'être le Patron de la Bonne Mort. Rien n'est plus logique.

Date probable de la mort de saint Joseph.

Il faut admirer la sobriété de la Sainte Écriture, qui, s'en tenant aux lignes essentielles des grands mystères de l'Incarnation et de la Rédemption, ne nous renseigne ni sur la mort de saint Joseph, ni sur celle de la sainte Vierge elle-même.

On a tout lieu de penser que la mort du premier est arrivée au moment où la vie cachée du Sauveur prenait fin pour faire place à sa vie publique. Alors la mission du saint Patriarche, qui était de servir de voile à Jésus, se trouva close; il en resta sur Jésus l'opinion courante qu'il était « le fils de l'artisan ». Mais ce sublime artisan ne paraît plus à ses côtés, soit aux

noces de Cana, soit ailleurs : la sainte Vierge semble n'être pas retenue auprès de son cher époux au foyer conjugal, elle suit Jésus dans ses courses apostoliques. De ces indices on conclut avec une grande probabilité que saint Joseph s'était éteint à la lumière de ce monde, vers la 30e année de Jésus.

Que fut sa mort ? nous n'en connaissons pas les détails. C'est l'enseignement commun des saints que la très sainte Vierge ne mourut pas de maladie, mais d'amour de Dieu. La mort de saint Joseph, quoiqu'elle ait été pénétrée d'amour de Dieu au premier chef, put au contraire être précédée d'une langueur maladive, causée par les fatigues et les peines d'une vie très laborieuse et très éprouvée. L'Église, dans les litanies composées en son honneur, le fait invoquer sous ce titre : *Espérance des malades*. Il a pu connaître par expérience l'infirmité physique et la faiblesse morale inhérente à la maladie, dont sa grande foi triompha victorieusement.

La mort de saint Joseph.

L'Église, dans l'hymne de la fête du 19 mars, à Laudes, s'extasie sur la mort de saint Joseph.

« O heureux, indiciblement heureux, celui qu'à son heure dernière assistèrent, attentifs et vigilants, le Christ et la Vierge tout ensemble, avec un visage plein de sérénité.

O nimis felix, nimis o beatus,
Cujus extremam vigiles ad horam
Christus et Virgo simul astiterunt
Ore sereno.

La mort de saint Joseph fut un couchant de soleil magnifique : il mourut doucement, comme la barque touche au rivage d'un branle léger et insensible ; son âme se détacha de son corps, comme le fruit mûr tombe dans la main qui le cueille. Les dernières pensées de saint Joseph furent d'une humilité profonde : une tradition orientale très touchante rapporte qu'il demanda pardon à Marie son épouse, avec des larmes, d'avoir voulu la renvoyer en secret, au moment de sa maternité divine. C'est ainsi que le juste s'humilie, là même où il n'a pas péché. Le regard aimant de Jésus, le serrement de main de Marie, les paroles émues de leurs bouches sacrées,

remplirent alors le mourant d'une paix céleste qui n'admit plus le moindre nuage. Il mourut dans le baiser de Jésus ; et son âme entra dans les limbes comme une reine, y apportant la nouvelle de la prochaine rédemption.

Ainsi pouvons-nous retracer une faible image de ce que dut être la mort de saint Joseph. Nous admirons la mort sereine des patriarches, qui lèvent sur leurs fils leurs bras chargés de bénédictions. Joseph proclame son épouse Marie « la bénie entre toutes les femmes » ; son fils Jésus, le « béni qui vient au nom du Seigneur ». Et Jésus dit à son père adoptif : « O mon père, sois béni éternellement, pour avoir défendu mon enfance, pris soin de mon adolescence ! » Et Marie dit à son époux : « O mon époux, sois béni pour avoir fidèlement gardé ma virginité. » Et l'Église répète et nous redisons avec elle : « O Joseph, vous êtes le plus béni des hommes, béni dans votre vie, béni à votre mort ! ».

O mort admirable de saint Joseph ! O Joseph, patron des mourants ! Daignez écouter notre prière suppliante (1) :

« A l'heure où l'esprit vacille comme une lampe prête à s'é-
« teindre, où des images troublantes cherchent à l'obscurcir,
« sans que l'âme angoissée par l'agonie ait la force de les écar-
« ter : venez en aide aux mourants, ô saint Joseph, vous qui
« êtes mort dans la sérénité d'une pleine lumière.

« A l'heure où la volonté est liée par l'appréhension du der-
« nier passage et du jugement qui doit suivre, où elle est pas-
« sive sous l'impression de terreurs trop justifiées, où elle a
« peine à former un acte de contrition, désaveu tardif de tou-
« tes les fautes d'une vie trop insouciante : venez en aide aux
« mourants, ô saint Joseph, vous qui êtes mort dans le senti-
« ment d'une humilité incomparable et d'une imperturbable
« paix.

« A l'heure où l'âme se débat douloureusement pour quit-
« ter son corps duquel elle ne voudrait pas se séparer, où elle
« en est chassée par un coup qu'elle ne peut détourner : venez
« en aide aux mourants, ô saint Joseph, et obtenez-leur d'ac-
« cepter la mort comme vous l'avez acceptée vous-même, en
« esprit de sacrifice à Dieu et de conformité à son bon plaisir.

« A l'heure où Satan guette notre âme pour la jeter dans le

(1) *Élévations sur saint Joseph*, ch. XXVIII ; Joseph, patron des mourants (Litanies).

« désespoir et intercepter son passage dans le sein de Dieu : « venez en aide aux mourants, ô saint Joseph, et maintenez « en eux une ferme confiance en la miséricorde de Dieu qui se « réserve le dernier mot de notre vie.

« Saint Joseph, patron des mourants, amenez Jésus et Marie « près de notre couche funèbre : que Jésus y soit par l'extrême « onction et le viatique, Marie par sa maternelle assistance : « que par vous et par Marie, notre agonie soit unie à l'agonie « de Jésus, notre mort à la mort de Jésus ; que notre vie se « perde heureusement dans le sacrifice de la croix, comme la « vôtre s'y est perdue par avance, ô Joseph. Car vous avez « connu la croix, vous avez goûté la vertu de l'immolation de « l'Agneau de Dieu ; et c'est par elle que votre mort a été sanctifiée.

« Après notre mort, ô Père bien-aimé, continuez encore votre « œuvre tutélaire. Soyez le consolateur des âmes détenues au « purgatoire. La main de Dieu les a profondément touchées ; « il les afflige avec une rigueur de justice que les épreuves de « la vie présente ne comportent pas ; elles ne goûtent aucun « moment de répit dans leurs incompréhensibles souffrances. « Comment vous, dont le cœur déborde d'une si tendre com- « passion, n'emploieriez-vous pas en leur faveur votre très puis- « sant crédit ? Une âme qui vous est dévote pourrait-elle être « délaissée par vous dans les brûlantes prisons du purgatoire ? « Loin de nous cette pensée qui vous serait injurieuse : vous « allégerez sa peine, ô patron des âmes souffrantes, vous l'abré- « gerez, vous la ferez entrer dans le lieu du rafraîchissement, « de la lumière et de la paix, achevez votre œuvre, ô grand « saint ; après avoir protégé efficacement notre mort, secourez- « nous au purgatoire, ouvrez-nous le paradis. »

La résurrection de saint Joseph.

Saint Joseph a-t-il été ressuscité? Est-il au ciel en corps et en âme?

Tirons la réponse à cette question, qui intéresse au plus haut point la gloire de saint Joseph et notre piété envers lui, du délicieux entretien que le docteur de la dévotion, saint François de Sales, a consacré aux vertus de saint Joseph (1).

(1) *Les vrais entretiens spirituels*. Entretien XIX.

« Que nous reste-t-il plus à dire maintenant, sinon que nous ne devons nullement douter que ce glorieux saint n'ait beaucoup de crédit dans le ciel auprès de Celui qui l'a tant favorisé que de l'y eslever en corps et en âme : ce qui est d'autant plus probable que nous n'en avons nulle relique ici-bas en terre, et il me semble que nul ne peut douter de cette vérité. Car comment eût pu refuser cette grâce à saint Joseph Celui qui luy avait esté si obéissant tout le temps de sa vie? (Ici le saint met gracieusement en scène saint Joseph, qui, voyant Notre-Seigneur descendre dans les limbes, lui demande qu'en raison des services rendus à son enfance il daigne le prendre entre ses bras divins et le transporter en paradis; et il ajoute :) S'il est vrai qu'en vertu du Très Saint Sacrement nos corps ressusciteront au jour du jugement, comment pourrions-nous douter que Notre-Seigneur ne fist monter quant et luy au ciel, en corps et en âme, le glorieux saint Joseph qui avait eu l'honneur et la grâce de le porter si souvent entre ses bénits bras, bras auxquels Notre-Seigneur se plaisait tant? O combien de baisers lui donnait-il fort tendrement de sa bénite bouche pour récompenser en quelque façon son travail!

« Saint Joseph donc est au ciel en corps et en âme, c'est sans doute. O combien serons-nous heureux, si nous pouvons mériter d'avoir part à ses saintes intercessions. Car rien ne lui sera refusé, ni de Nostre-Dame, ni de son Fils glorieux. »

Nous croyons pouvoir marcher en assurance sur l'affirmation de saint François de Sales. Mais développons les preuves qui établissent la haute convenance de l'élévation de saint Joseph au ciel en corps et en âme (1).

L'Évangile nous apprend que Notre-Seigneur voulut avoir des compagnons de sa résurrection glorieuse. Saint Matthieu nous dit qu'à la mort de Jésus « les tombeaux furent ouverts, et *beaucoup* de corps de saints qui étaient endormis ressuscitèrent; et sortant de leurs tombeaux *après sa résurrection*, ils vinrent dans la cité sainte et apparurent à beaucoup » (*Mat.*, XXVII, 52, 53).

L'ouverture des tombeaux est mentionnée à la mort du Sauveur; mais la résurrection de ceux qui y étaient endormis est évidemment concomitante à sa résurrection, puisque c'est après celle-ci qu'ils se montrent vivants dans la sainte cité à un grand nombre de personnes.

(1) *Élévations* : ch. XXXII, p. 193-195.

Ces ressuscités sont nombreux, *multa corpora*; ce sont des saints, *sanctorum*; leur résurrection est un privilège qui rehausse une sainteté reconnue.

Comment se pourrait-il que Jésus, se choisissant une escorte de ressuscités pour affirmer davantage sa propre résurrection et donner plus d'éclat à son triomphe, n'ait pas compris parmi eux et placé au premier rang saint Joseph son père adoptif? Saint Joseph avait tous les titres possibles à cette faveur : titres analogues à ceux qui valurent à Marie son Assomption glorieuse.

L'éminence de la virginité de Joseph, qui est la base de son union très pure avec Marie Mère de Dieu, réclame pour son corps mieux qu'un simple privilège d'incorruption, à savoir une reprise de vie avant l'heure de la résurrection générale.

Sa qualité d'époux de Marie demande qu'il soit associé, ressuscité lui-même, à Marie ressuscitée.

Sa qualité de père adoptif, de nourricier de Jésus, postule sa glorification complète à côté de Jésus.

L'unité intime de la Sainte Famille exige que le chef, Joseph, soit en pleine harmonie de gloire avec les deux autres membres qui la composent, Marie et Jésus. On ne peut supporter que l'âme seule de Joseph soit au ciel, que l'absence même temporaire de son corps mette une note disparate dans l'aspect triomphant de la Sainte Famille.

Répétons avec saint François de Sales : « Saint Joseph donc est au ciel en corps et en âme; c'est sans doute. »

Remarquons que l'efficacité de l'intercession de saint Joseph est intéressée à sa résurrection anticipée.

Au ciel, Jésus offre à son Père ses plaies sacrées et attire par là sur le monde des miséricordes infinies; Marie présente à son Fils le sein qui l'a conçu et mis au monde, les mamelles qui l'ont allaité, et fait descendre ainsi sur les âmes une pluie de grâces sans cesse renouvelée; de même Joseph élève vers Jésus les bras qui l'ont porté et nourri, et procure ainsi à ses clients d'innombrables faveurs. Le geste du corps n'est pas superflu dans l'intercession médiatrice.

Dom Bernard Maréchaux, O. S. B.,
Abbé de la Cong. Olivétaine.

LES IDÉES ET LES ŒUVRES

L'oblature bénédictine (1)

« Paix. Au nom de N.-S. J.-C. Amen. Moi, frère (ou sœur) N. (nom de baptême), N. (nom de l'ordre), je m'offre à Dieu tout-puissant, à la Bienheureuse Vierge Marie, à notre Père saint Benoît pour le monastère N., et je promets la conversion de mes mœurs suivant l'esprit de la Règle du même saint Père Benoît d'après les statuts des Oblats, en présence de Dieu et de tous les saints. »

(Charte d'oblation des Oblats bénédictins.)

Les ordres religieux sont en quelque sorte les anges du Christ sur la terre, chacun d'entre eux reproduisant un trait spécial de la Très Sainte Humanité ; leurs règles et leurs constitutions sont imprégnées de ces vocations particulières. Mais la Règle, telle quelle, n'est pas pour tous. Considérée dans son intégralité, dans la lettre, elle s'adresse seulement aux âmes généreuses

(1) Nous renvoyons aux livres suivants qui ont inspiré cette esquisse
— *La Règle du B. P. S. Benoît*, traduite en français par le R^me^ P. Dom Guéranger (Paris, Oudin).
— *Commentaire de la Règle de S. Benoît*, par l'Abbé de Solesmes (Paris, Oudin).
— *Les Bénédictins*, par Dom Bruno Destrées (Paris, Oudin).
— *Les Oblats de S. Benoît* (Paris, monastère des Bénédictines de St-Louis-du-Temple).
— *Les Oblats de S. Benoît*, par Dom Besse (Paris, Art Catholique).
L'historique de l'oblature au moyen-âge a fait l'objet de la thèse de M. R. Chasles à l'École des Chartes (1906), que se réjouiraient de voir publier tous ceux qui s'intéressent aux choses bénédictines.

qui ont tout abandonné pour l'amour du nom de Jésus. Considérée dans sa physionomie, dans sa structure, dans son esprit, elle appelle à une vie meilleure tous les chrétiens vivant dans le monde. Par l'appartenance aux tiers-ordres, en effet, ils précisent leur marche vers la perfection, appuyés sur la prière d'un Ordre religieux et forts de tout le bien qui se fait en cet Ordre. Ainsi chacun par la voie propre des grâces et des dons reçus s'achemine, dans l'épanouissement de ses puissances, vers la sainteté qui est la fin de tous. Ainsi se meuvent suavement, dans l'harmonieux et dans l'utile, les membres du corps mystique du Christ, qui est l'Église. Patriarche des moines d'Occident et père de l'Europe, saint Benoît a fait entendre dans l'Église entière la voix de sa Règle vénérable : sous son influence, des religieux, des princes, des enfants, ont « gravi la montagne du Seigneur » ; sous son influence encore, des peuples ont été gouvernés.

*
* *

L'oblature bénédictine, qui est pour l'ordre monastique ce que sont les tiers-ordres pour d'autres ordres religieux, offre le type achevé du prolongement bienfaisant de la Règle à des chrétiens vivant dans le monde. Les statuts des oblats, comme la Règle de saint Benoît elle-même, sont d'une éminente discrétion, inspirant aux forts de faire davantage, empêchant les faibles de se décourager (Règle, ch. LXIV). Les prescriptions particulières aux oblats n'obligent pas sous peine de péché ; elles sont bien légères, et cependant le directeur des oblats peut encore les alléger. Le précepte nécessaire, fondamental, consiste à rechercher l'esprit du saint Patriarche et les traditions de son Ordre, pour mieux en vivre. L'oblat, dans son humble mesure, doit participer à la mission de l'Ordre, en reproduire la vertu spéciale et foncière : la vertu de religion. La vertu de religion est plus encore qu'une forme supérieure de la justice ; elle est la plus excellente des vertus morales ; elle ordonne l'âme à Dieu. Car si elle détermine les actes du culte, l'hommage liturgique de la créature à son souverain Créateur, elle tend aussi à faire de la vie entière un acte de culte envers Dieu. Elle fait donc de la vie bénédictine, qui lui doit sa teinte spéciale, une vie chrétienne, simplement et largement épanouie. Sa recherche rassemble l'existence de l'oblat en un tout homo-

gène, logique et continu. Elle opère l'offrande, l'oblation de la vie entière avec ses affections et ses pensées pour que la volonté de Dieu se fasse. Elle guidait le sénateur Pertullus dans l'oblation de son petit Placide à saint Benoît. Elle pousse l'oblat de tous les temps à mériter de plus en plus son nom d' « offert » son nom d' « oblat ».

On conçoit donc que l'esprit bénédictin puisse rejaillir d'une manière large et précise à la fois sur tous les états de vie chrétienne. Dans un esprit conforme à l'idéal cénobitique proposé par la sainte Règle, l'oblat marié pourra tracer l'organisation profonde de son foyer et fixer ses démarches journalières (1). Placé dans une sphère professionnelle et paroissiale, l'oblat trouvera dans la tradition de l'Ordre la marque de son action. Le prêtre-oblat, enfin, par son identification à l'Ordre monastique, approfondira la connaissance de son sacerdoce, et verra tout son ministère se colorer d'un reflet nouveau (2). Nous esquisserons ici la physionomie générale de l'oblature, cherchant à montrer comment cette simple vie chrétienne qu'est la vie de l'oblat bénédictin peut être menée dans le monde par la prière et par l'ascèse, c'est-à-dire par la doctrine spirituelle que nous a léguée saint Benoît.

*
* *

Il est mauvais et décourageant de réserver, comme but de la vie, la contemplation des choses célestes aux seuls religieux du cloître. Tous les baptisés sont conviés à solliciter de la grâce ce commencement du paradis sur la terre. Le degré diffère selon chacun et en chacun, suivant le souffle de l'Esprit. Malgré la diversité des obstacles et des allures, la voie est, pour tous, la même. La doctrine spirituelle a pour rôle d'orienter, de maintenir, de perfectionner dans cette voie. L'oblat, prenant pour guide la spiritualité bénédictine, infiniment discrète et souple, saura trouver dans la Liturgie la préparation, l'acheminement et l'introduction même de son union à Dieu ; car « l'union au

(1) Nous nous permettons de signaler que l'étude de cette question doit être ultérieurement publiée.

(2) Ce sujet a été traité dans une brochure posthume de Dom Guéranger : « *L'Église ou la société de la louange divine* », qui vient d'être rééditée (Mame).

Seigneur est ordonnée elle-même à la louange ». Saint Benoît appelle la liturgie dans son ensemble : « *Opus Dei* — l'œuvre de Dieu » (Règle, ch. XLIII) ; « l'œuvre qui a Dieu et Dieu seulement pour objet direct, l'œuvre qui magnifie Dieu, l'œuvre qui réalise des choses divines, l'œuvre à laquelle Dieu s'intéresse uniquement, dont il est l'agent principal, mais qu'il a bien voulu voir s'achever par des mains et sur des lèvres humaines ». La vie priante de l'oblat sera concentrée autour du saint Sacrifice de la Messe, à laquelle il participe par la communion, acte fondamental de la journée chrétienne. Car, « de même que le sacrifice sanglant et l'entrée de notre Pontife dans le sanctuaire du Ciel constituent le point culminant de son œuvre, de même la Liturgie a son centre dans la Messe, dans l'Eucharistie ». L'oblat ne saurait pas ignorer le glorieux cortège des Heures, « préparation ou rayonnement de l'Eucharistie ». Son livre de chevet est le bréviaire, que les âges de foi voyaient aux mains de nombreux fidèles. Une excellente traduction française (1) permet à tous d'en approfondir le sens littéral et l'ordonnance. L'*Année Liturgique* de Dom Guéranger possède d'ailleurs, entre tant de mérites, celui d'être une admirable glose du Bréviaire, comme aussi du Missel et de l'Écriture. Si les charges qu'impose la vie du monde empêchent la lecture entière du Saint Livre, l'oblat, aux instants libres, ne peut manquer de lire l'Heure la plus voisine dans le temps. Ses prières du matin et du soir sont tout naturellement l'office de Prime et les Complies. Ainsi, plusieurs fois pendant le jour, il raffermira, dans l'ineffable chant des psaumes, son union avec toute l'Église, dans l'esprit de son Bienheureux Père saint Benoît. Pour préparer l'office de louange, et, par là même l'union à Dieu, l'oblat aime consacrer ses loisirs à la lecture des choses divines — la « lectio divina » (Règle, ch. XLVIII). Il est bon de soustraire à la science humaine quelques moments par jour pour la science de Dieu. La théologie, la liturgie, l'histoire de l'Église, la connaissance de l'Écriture et des Pères sont une source immense de joies. La tradition de l'Ordre monastique incite l'oblat à ces études. Elles sont encore une source d'enrichissement pour l'intelligence ; elles constituent une pré-

(1) *Le bréviaire romain mis à la portée des communautés et des personnes pieuses* par une traduction annotée du R. P. Dom Gréa, Supérieur général des Chanoines réguliers de l'Immaculée-Conception (Desclée).

paration à la louange, elles forment une prière même : car leur but est de « recueillir des lèvres et du cœur de l'Église la pensée de Dieu ». Ainsi en vue de ce double objet de la gloire de Dieu et de la sanctification personnelle, dans la vie spirituelle de l'oblat, le cœur et la voix sont d'accord (Règle, ch. XIX) : beauté des choses harmonieuses, beauté réfléchie, délicate et forte, beauté féconde.

***

« Je promets la conversion de mes mœurs. » Ainsi s'exprime la charte d'oblation. Il s'agit là sans doute, tout d'abord, de la rupture décisive avec le mal et l'inutile, mais il s'agit surtout de l'orientation nouvelle que l'oblat veut donner à sa vie : orientation toute surnaturelle dont Dieu est l'origine par la grâce, et la fin par la récompense. Le travail ascétique de l'oblat sera donc intimement lié à l'état de son tempérament surnaturel ; l'harmonie de sa spiritualité enveloppera aussi son ascèse. Or cet édifice, cette échelle ascendante que parcourent les anges (Règle, ch. VII) repose sur l'humilité, dont le premier degré est la crainte de Dieu : crainte chaste, crainte de déplaire au divin Rédempteur — qui a remplacé dans la loi nouvelle la crainte servile des temps anciens. Et cette crainte permanente, subsistant dans les siècles des siècles, toujours présente (Règle, ibid.), ordonne à l'oblat une garde vigilante sur lui-même (Règle, ibid., ch. IV). Il surveille, non pas ses actes seulement, mais sa pensée, sa volonté et son désir. Pour maintenir toutes les acquisitions, tout l'enrichissement de sa vie, il opère le retranchement de ses pauvretés et de ses misères, sous le regard constant de Dieu (Règle, VII, IV). Il se méfie de sa volonté propre, poussant à accomplir les désirs de la chair (Règle, ibid.). Il subit chrétiennement les souffrances et les douleurs de la vie ; je ne veux pas dire par là que son cœur soit indifférent ou sec, car ce serait gravement pécher contre sa mission providentielle. Mais s'il subit les croix inévitables de l'existence, il sait s'imposer aussi, sur l'avis de son directeur spirituel, la mortification, la pénitence, sans lesquelles il n'y a point de vie chrétienne : mortification du corps prescrite par l'Église, qu'il aime le jeûne (Règle, IV) — mortification dans la parole : qu'il n'aime pas à beaucoup parler (Règle, IV) — mortification dans la pensée et dans le cœur : qu'il les purifie de

toute attache inutile et vaine, des fausses amitiés, des charmes décevants ou de l'attrait trompeur excités par les lettres ou la science païennes ; esprit de silence (Règle, VI) de l'oblat.

Le voici donc armé pour vivre avec ses frères. L'amour du travail le distingue, inspiré par toute la tradition monastique et les enseignements de la Règle (Règle, XLVIII). Ouvrier de l'esprit ou des mains, en surnaturalisant son travail, en l'offrant à la Trinité souveraine, il le revêt d'une véritable dignité. Il l'exécute dans l'assiduité et dans la paix, à la place qui lui est fixée dans la hiérarchie du monde. Coopérateur de Dieu — suivant le mot sublime de l'Apôtre, — il se fait le disciple de celui qui fut obéissant jusqu'à la mort. A tous ses supérieurs légitimes, il obéit. Il aime, selon saint Benoît, la grande vertu d'obéissance (Règle, V). Elle est la démarche de son humilité. Elle est son humilité qui s'extériorise.

*
* *

Cet idéal de vie chrétienne, si simple et si discret, ne peut pas manquer d'attirer les âmes de bonne volonté, qui s'effraient de leur solitude « dans un monde qui se refroidit ». L'oblat n'est plus un isolé. Par sa prière liturgique, il sent son union plus intime avec l'Église. Par l'esprit du saint Patriarche, qu'il cherche à s'assimiler, il entre dans la vie de l'Ordre monastique. Enfin, s'étant offert à Dieu pour un monastère déterminé, il est assuré d'y trouver l'accueil le plus indulgent, le plus paternel. Il appartient à la famille de ceux qui cherchent Dieu (Règle, Prol. LVIII.)

J. MISSOFFE.

Chronique de théologie mystique

Les Perfections divines (1)

« L'Auteur de la lumière se communiquait à une âme. Il lui faisait comprendre sa fragilité et sa misère, son ignorance et son penchant naturel au mal; en même temps Il lui donnait quelques aperçus de la grandeur de Dieu, de sa sagesse, de sa puissance, de sa bonté et des autres attributs de sa majesté.

« Ainsi éclairée, cette âme voyait combien il est juste et nécessaire de rendre à Dieu un culte parfait et saint... »

Ainsi débute ce délicieux opuscule, le *Dialogue sur la Perfection,* de sainte Catherine de Sienne. Ce tout petit traité, où Dieu révèle à l'âme que Lui seul compte, à tel point que le pieux fidèle doit attentivement veiller, dit le Seigneur, à « ne pas M'aimer pour toi, ni toi-même pour toi, ni le prochain pour toi, mais M'aimer pour Moi, t'aimer pour Moi, aimer le prochain pour Moi » — et se persuader « fortement et intimement » de son « indigence » et de sa « misère », ce tout petit traité, dis-je, s'impose à ma pensée tandis que je veux rendre compte des *Perfections divines* du R. P. Garrigou-Lagrange.

La Sainte parle de cette perfection que nous devons réaliser; le savant auteur traite de cela même qui est la source de notre perfection et de notre sainteté. La Sainte recommandait une application assidue à la connaissance de Dieu; le R. Père s'efforce de lever le voile, — autant qu'il est permis à la faible raison humaine, même secourue par les illuminations de la foi, et soutenue par l'infaillible magistère de l'Église, — et de faire connaître « Celui qui est »... Ce n'est donc pas une quelcon-

(1) *Les Perfections divines*, par le R. P. Garrigou-Lagrange. Paris, Beauchesne, 1921.

que similitude de titres qui amène ce rapprochement, mais bien plutôt une manifeste parenté de doctrine et de méthode.

Disons-le dès l'abord : comme l'indique le titre, *les Perfections de Dieu* ne sont qu'un extrait d'un ouvrage antérieur, rapidement arrivé à sa 3e édition. Prêtant une bienveillante oreille à de pieuses sollicitations, l'auteur a supprimé de son traité *Dieu, son existence, et sa nature*, toutes les discussions d'ordre strictement philosophique ou théologique. Il n'a gardé pour constituer son extrait que les pages susceptibles d'intéresser la piété : et elles sont nombreuses.

Rendant compte de la première édition de *Dieu*, nous écrivions en 1918 : « Ce serait une erreur de croire que l'on trouvera seulement, dans ce volume, un aliment pour son intelligence. Si haut qu'aient été poussées les rigoureuses déductions et les délicates analyses, c'est avec un respect infini, un respect filial que l'auteur touche à cette Réalité suréminente qui fait l'objet de son travail. Aussi, à le lire, la piété gagne-t-elle autant que l'intelligence. La vraie lumière ne brille pas seulement : elle échauffe (1) ». On comprendra que cette appréciation se doive tout spécialement porter des *Perfections divines*.

Une première partie résume en quelques pages les longs développements du Traité général sur l'Existence de Dieu : ces pages s'imposaient pour que l'âme pieuse pût exactement connaître de quelle certitude elle tient l'existence de son Maître, et de quels moyens elle dispose pour s'élever jusqu'à Lui.

La deuxième partie — le vrai objet de l'extrait que nous analysons, — traite de la nature de Dieu et de ses attributs.

Ce qu'est Dieu en Lui-même? nous ne le pouvons connaître ici-bas, Dieu n'étant compréhensible que pour Lui-même. Et dès le principe l'âme s'établit ainsi dans l'humilité, expérimentant son impuissance à saisir pleinement l'Infini. — Et cependant, selon notre mode imparfait de connaître, nous découvrons en Dieu, parmi les perfections absolues qui Lui appartiennent en propre (elles sont dans la créature : d'où donc lui viendraient-elles sinon de Dieu source première ?), une perfection qui est le principe foncier de la distinction de Dieu et du monde, — et qui est donc, à nos yeux qui ne sauraient supporter clarté plus grande, comme le constitutif essentiel de la Nature divine. Cette perfection, c'est l'*Être même*. « Je suis

(1) *Revue Thomiste*, 1918, p. 104.

Celui qui suis », disait Dieu à Moïse. « Je suis Celui qui est, tu es celle qui n'est pas », répète Dieu à Catherine de Sienne...

D'emblée, l'âme fidèle est toute pénétrée de cette vue du Tout de Dieu et de son propre néant ; elle saisit cette rigoureuse dépendance en laquelle elle doit vivre vis-à-vis de Celui qui est : « Sache... que le salut et la perfection de mes serviteurs consistent en une chose : faire ma seule volonté, s'efforcer avec une application souveraine de toujours l'accomplir ; travailler à toute heure à ne servir que Moi, à n'honorer que Moi, ne chercher que Moi (1)... Etablis-toi dans une humilité profonde : persuade-toi fortement et intimement de ton indigence et de ta misère, et dans ces sentiments cherche toujours, et avec énergie, à Me servir, Moi seul, et faire ma seule volonté (2)... » Je suis Celui qui suis, et tu es celle qui n'est pas... de là un rayonnement splendide et qui nous révèle les droits de Dieu : face à cette affirmation du Très-Haut, qui oserait se dresser et entrer avec Lui en contestation?

Cet Être, on le pressent, est une plénitude infinie. Stimulée par l'inachèvement de sa conquête, notre raison saintement active découvre en Dieu toutes les perfections absolues. Elles sont réellement en Lui : et donc, c'est bien notre Dieu que nous connaissons quand nous les affirmons de Lui : connaissance positive qui doit augmenter notre amour ; mais elles sont en Lui en un mode qui nous échappe totalement : obscurité qui nous maintient dans le sentiment de notre néant, et qui d'autre part angoisse notre âme et la fait soupirer après la dissolution de son corps (3)...

Ces attributs divins, pour mieux les connaître, l'auteur les ramène à deux classes : ceux de l'*Être* divin (I. Unité et simplicité ; vérité ; perfection et bonté ; infinité ; — II. Immensité ; immutabilité ; éternité ; — III. invisibilité ; incompréhensibilité ; cognoscibilité), et ceux de l'*Agir* divin (I. Sagesse ; prescience et providence ; — II. volonté libre et amour ; — III. liberté de l'acte créateur ; — IV. justice et miséricorde ; — V. Toute-puissance ; créateur et conservateur des êtres ; moteur universel). C'est toute la théologie thomiste que l'auteur

(1) Ste Catherine de Sienne, *Dial. sur la Perfection*, p. 19.

(2) Id., *ibid.*, p. 31.

(3) Cf. Ste Catherine de Sienne, *Le Dialogue* (trad. Hurtaud), I, p. 275, 286.

expose en ces pages si fortes et si lumineuses ; et il ne craint pas d'aborder les problèmes de la conciliation de la causalité divine avec la liberté humaine ou avec le mal moral. Comment résoudre l'apparente antinomie? à la lumière de la parole de Dieu : « Je suis Celui qui est, tu es celle qui n'est pas... » Et pour celle qui n'est pas, le Dieu infini, follement épris d'amour, n'a reculé devant aucun prodige. « Si tu veux mieux comprendre de quelle ardeur je suis porté vers vous, et si tu veux enflammer le désir de soumettre et d'unir ta volonté à la mienne, recueille ton âme et contemple ce que j'ai fait ; j'ai voulu que mon Fils unique s'incarnât et que ma divinité, dépouillée de sa majesté éclatante, s'unît à votre humanité, afin qu'une si grande preuve d'un si grand amour vous invitât, vous excitât et vous entraînât à unir pareillement votre volonté à la mienne et à adhérer complètement à Moi seul (1) ». Moi seul ! c'est le dernier mot. « On reproche au thomisme d'être une doctrine décourageante; bien loin de s'opposer à la vertu d'espérance, il nous porte à mettre toute notre confiance en Dieu et non pas en nous (2) ». Et c'est cela même que nous prêche la sainte Écriture : *In manus tuas commendo spiritum meum... In te, Domine, speravi, non confundar in aeternum.*

Un dernier chapitre nous fait pénétrer plus avant dans la connaissance de Dieu : il nous en révèle la vie intime : la Trinité. Et ce serait un préjugé dangereux que d'estimer un tel mystère, en raison de ses obscurités mêmes, comme impropre à alimenter la piété. La grâce étant en nous une participation de la nature divine ou de la vie intime de Dieu, il s'ensuit que la vie de la grâce contient un reflet des relations trinitaires (3). D'où en nous, fils de Dieu (*ex Deo nati*), une assimilation lointaine mais réelle, de la génération éternelle du Fils, avec propension à nous retourner vers ce Père, *amor meus, pondus meum*, pour L'aimer de cette Charité, similitude éloignée de cet Amour subsistant dont le Père et le Fils s'aiment eux-mêmes.

Par excellence, ce mystère est l'insondable, l'ineffable. Si incomplète qu'elle soit, la connaissance que nous en avons est plus parfaisante que toute autre; et lorsqu'elle procède de la

(1) Ste Catherine de Sienne, *Dial. sur la Perfection*, pp. 38-29.
(2) R. P. Garrigou-Lagrange, *Les Perfections divines*, pp. 264-265.
(1) Id., ibid., p. 290.

Charité et du Saint-Esprit, hôte et moteur de nos âmes, elle est merveilleusement savoureuse. Vivant en nous, Dieu se fait sentir de nous : Il est l'âme de notre âme, la vie de notre vie... — Mais à une condition, c'est que ce Dieu vivant en nous trouve en nous toute la place libre. Il est Celui qui est, et nous sommes ceux qui ne sont pas. Il faut donc que nous ne soyons rien, pour qu'Il soit tout ; et cela exige toutes les pratiques de l'ascèse, qui conduisent par une progression normale aux splendeurs de la Sainteté... Qu'est cette Sainteté? non pas un cumul de vertus, pas plus que Dieu n'est un cumul de perfections, — mais une « fusion » et une conciliation, en des régions plus hautes, de tous les principes parfaisants qui à première vue et dans leur plan particulier sembleraient se devoir exclure. La sainteté, c'est quelque chose d'*un* : l'union continuelle à Dieu Source de tout bien. Et notre sanctification désignera le travail que nous aurons à fournir pour réduire à l'un, dans la sagesse et l'amour de Dieu, les différentes vertus en les purifiant de tout mode imparfait. « Ce que je veux aussi, c'est que fréquemment tu recueilles ton âme pour Me contempler avec une foi vive, Moi ton Dieu plein de gloire qui t'ai créée pour l'éternelle béatitude. Contemple-Moi comme l'Être éternel, souverain, tout-puissant, libre de vous envoyer tout ce qu'Il lui plaît, Maître dont la volonté, en rien gênée par personne, gouverne tout, et sans laquelle rien ne peut arriver... Contemple-Moi aussi comme la Sagesse souveraine, la source de toute science et de toute intelligence : je vois tout, je pénètre tout dans une sûre et profonde vision ; dans le gouvernement de toi-même, du ciel, de la terre, et de l'univers entier, rien ne m'échappe, aucune erreur ne peut me troubler... Enfin je veux que tu Me contemples comme le souverain Bien. La force de mon amour et de ma bienveillance m'oblige à vouloir pour toi et pour tous ce qui est bon, utile et salutaire... Pénétrée de ces vérités par une foi ferme et par l'oraison, tu comprendras que les tribulations, les tentations, les difficultés, les maladies et en général toutes les adversités ne vous sont envoyées par ma providence qu'en vue de votre salut. Toutes ces choses vous paraissent fâcheuses » — apparence, mais qui trompe ; « elles n'ont qu'un but » : voici la réduction à l'un, et, derrière l'apparence, la Réalité vraie, invisible à notre intelligence livrée à elle-même, — mais que découvre la « pupille de la foi qui a été

insérée dans l'œil de l'intelligence (1) » — « elles n'ont qu'un but, vous corriger de votre malice [vie purgative] et vous conduire à la vertu [vie illuminative], et par la vertu (voie, moyen) à l'unique et souverain Bien que vous ne connaissez pas [vie unitive]... (2) » C'est alors qu'on « savoure la douceur » de l'Amour divin...

Donner aux âmes « la joie très pure de la Vérité divine entrevue » : tel était le but que s'était proposé le R. P. Garrigou-Lagrange. On ne saurait mettre en doute qu'il l'ait pleinement atteint. Les pieuses pages que nous venons de parcourir rapidement sont du nombre de celles qui conduisent à Dieu. Les âmes qui les liront comprendront de mieux en mieux le néant de la créature et la suréminente dignité de ce Dieu qui se révèle à elles. Elles comprendront la réponse de Jésus à Marthe : *Unum est necessarium*. Et s'adonnant fidèlement à la divine contemplation, elles sauront dès cette terre savourer un avant-goût des douceurs de la Patrie céleste : *haec est vita aeterna, ut cognoscant te, solum Deum verum, et quem misisti, Jesum Christum* (3).

M.-R. Cathala, O. P.

*
* *

Le Mystère de l'Église (4)

« Allons à l'Église par des raisons éternelles et divines. »

Tout le livre du R. P. Clérissac se trouve caractérisé dans ces mots. Nous n'avons pas là cependant un traité théologique de l'Église, qui risquerait de doubler d'excellents ouvrages (5). Ce

(1) Ste Catherine de Sienne, *Dialogue* (trad. Hurtaud), I, p. 155.
(2) Id., ibid., passim.
(3) Joann., xvii, 3.
(4) *Le Mystère de l'Église*, par le R. P. Clérissac, des Frères Prêcheurs. Préface de Jacques Maritain, professeur à l'Institut Catholique de Paris. — 1 vol. in-12, xxii-366 pages. Paris, Téqui, 1921.
(5) Par exemple le très beau livre de Dom Gréa, Abbé général des Chanoines de l'Immaculée-Conception : *De l'Église et de sa divine constitution*, 2 vol., Bonne Presse. D'un point de vue plus apologétique : *L'Église* du R. P. Sertillanges, 2 vol., Gabalda.

sont des élévations sur un Mystère; ou plutôt des « pensées » : il y a quelque chose du tour de Pascal. Ce sont des notes d'un grand contemplatif.

Le P. Clérissac est mort, quelques jours après la Toussaint de 1914. Non pas prématurément, car la beauté de son âme était achevée ; mais sans avoir répandu toute la lumière dont il était éclairé, et qui brillait dans son regard presque surhumain. Dieu lui avait donné seulement pour mission, semblait-il, d'appeler à la Foi catholique quelques âmes d'élite ; parmi lesquelles Ernest Psichari. Il l'avait reçu dans l'Église en février 1913. Le grand moine ami de la solitude, « réservé à Dieu », et tout de flamme pour le mystère de la Communion des Saints, avait plus d'une ressemblance spirituelle avec le soldat du désert qui venait lui demander l'entrée de la Cité Divine. Il devait avoir cette autre ressemblance, d'agir sur les âmes surtout après sa mort. Nous savons aujourd'hui quelles splendeurs de doctrine il pouvait révéler au « centurion » venu lui demander la foi. M. Maritain, l'un de privilégiés qui jouirent de son rayonnement, après nous avoir présenté le religieux en vingt pages de préface qui ont la saveur d'une vie de saint, vient de publier le grand travail de cette belle vie : ces « méditations interrompues par la mort » sur *le Mystère de l'Église*.

« A travers tout cela respire l'Église divine ». Ce très beau mot que le P. Clérissac écrivit des fastes de l'Église, on peut l'appliquer à ses pages. L'Église y est vraiment une personne vivante. Le Symbole de Nicée, dit-il, « *la dresse en pied devant nous* ». Le théologien ne laisse pas sa pensée se perdre en de captivantes figures. Il sait que la personnalité de l'Église est une image, car son unité est celle d'un tout « improprement substantiel ». Mais il sait aussi qu'il y a là plus qu'une métaphore. La personnalité de l'Église dépasse de beaucoup le concept de la personnalité morale, car elle « ne se conçoit pas séparément des Trois Personnes divines elles-mêmes ». « Le Saint-Esprit, principe d'amour et de cohésion entre le Christ et l'Église... scelle, couronne et consomme leur union, comme la Personne du Verbe scelle l'union des deux natures dans le Christ. » Ce lien qui unit les éléments de l'Église, « étant une Personne divine, confère à leur assemblage une unité, une stabilité, une autonomie supérieurement rationnelle et intelligente, qui mérite supérieurement, sous un certain rapport, le nom de personnalité ».

Les premiers chapitres placent en lumière ces principes. Nous voyons apparaître l'Église, dans les conseils éternels, sous la très antique figure qu'elle revêt dans le Pasteur d'Hermas : l'image de la femme âgée : « Elle a été fondée avant toutes choses. » « Avant de naître du côté percé du Seigneur, sur la Croix, elle était éternellement conçue dans le Verbe »; car, plus que la Création naturelle, elle représente l'ordre qui resplendit dans la Pensée de Dieu, elle représente l'Amour que respire le Fils. Le décret éternel qui décide l'Incarnation a pour objet adéquat l'Église. « Dès le commencement le Royaume de Dieu est semblable à un Roi qui fait des noces à son Fils ». « Je t'épouserai dans la justice et le jugement, dans la grâce et la tendresse. » (Osée, II, 19.) Ces noces auront lieu, dans l'Union hypostatique, « avec une nature humaine *impersonnelle*, comme pour indiquer que le plan rédempteur vise, avant les individus humains, l'Humanité tout entière régénérée et unie dans le Christ, c'est-à-dire dans l'Église ». Aussi les titres dont les prophètes saluaient Notre-Seigneur ne se trouvent pleinement justifiés que si l'on ne sépare pas Notre-Seigneur de l'Église. Il faut lire (pp. 35-37) ces splendides commentaires des épithètes d'Isaïe : « *Conseiller admirable, Dieu fort, Père du siècle futur, Prince de la Paix.* » Il faut méditer aussi comment les notes de l'Église sont exigées par son identité avec le Christ, (pp. 31-35) en particulier la Catholicité « ajoutant à l'Unité quelque chose de fécond et de glorieux » : *Claritatem quam dedisti mihi, dedi eis, ut sint unum sicut et nos.*

Il suit, de cette doctrine sur la personne de l'Église, les plus belles lumières sur sa *mémoire*, sa *conscience*. Les textes de saint Irénée : « Elle prêche comme ne possédant qu'une seule bouche », « A cause de cette dilection qu'elle a envers Dieu, elle députe en tout temps vers le Père la multitude de ses martyrs », ces textes primitifs, où palpitent l'âme unique et l'unique cœur de l'Église en sa jeunesse, s'enchâssent naturellement ici. Ils sont de même style. Comme Augustin fut bouleversé « lorsqu'il reconnut tout à coup, en écoutant Ambroise, cette grande personnalité de l'Église », jusqu'au fond de nos cœurs de fils, nous sommes émus.

Sans esprit de système, selon la largeur des plans de Dieu, tout le reste du livre est ordonné par cette claire vue de la divine personnalité qu'est l'Église. Le splendide chapitre sur la *Vie hiératique de l'Église* en est tout illuminé. Citons cette

phrase sublime : « Son veuvage n'est pas un deuil et il en a pourtant tout le pathétique; son union n'est pas la présence glorieuse, mais elle en a tout le rayonnement et l'ardeur constante. » Ces pages ne s'analysent pas; elles sont comme la vie hiératique dont elles parlent : « fontaine de jeunesse et de pureté... source de joie — joie qui se communique et se répand comme un baume — joie qui éclate et qui chante ». Combien il faut souhaiter que beaucoup d'âmes aillent y apprendre que « la vie chrétienne dans ses actes les plus discrets, est un cantique » !

Le chapitre sur l'*Église Thébaïde et Cité* révèle, plus que tous, les affections intimes du religieux pour sa solitude et son Église. Les âmes intérieures, et surtout celles qui vivent sur la montagne de la vie contemplative, y méditeront avec délices comment, dans l'ordre spirituel, la Cité enveloppe et pénètre la solitude, et comment l'Église seule fait fleurir dans la vraie solitude la personnalité que le Baptême nous a faite : « Je suis la fleur des champs et le lis des vallées... La solitude exultera et fleurira comme le lis. » On y trouvera exprimé, avec une rare et heureuse force, comment se concilient, *s'appellent*, le détachement et la charité, la sainte liberté de l'âme et la dépendance à l'égard de la Hiérarchie (1).

Car le R. P. Clérissac aborde les plus délicats problèmes que pose la vie humaine de l'Église. Il a noté que la doctrine symbolisée par la lumière et le sel « annonce quelque chose d'à la fois sublime et positif ». Dans les chapitres intitulés *la Mission et l'Esprit, Maternité et Suzeraineté de l'Église*, que de lumières jetées sur la question de la valeur individuelle et du rôle dans la société ecclésiastique, sur la nature et l'extension de l'autorité que possède la Sainte Église ! Les esprits qui cherchent de strictes déterminations des devoirs ne trouveront pas cependant dans ces pages toutes les précisions qu'ils souhaiteraient. Mais aucun, croyons-nous, ne pourra juger négligeables les hautes clartés qu'un grand amour, uni à une profonde Théologie et

(1) Signalons, sur la question de la sainteté relative de l'état clérical et de l'état religieux, cette phrase étonnamment profonde en sa brièveté : « L'essentielle sainteté de la Hiérarchie s'écoule et en même temps s'achève dans la sainteté vouée par les états de religion » (p. 140.)

à un sens très réaliste de l'histoire, a permis au R. P. Clérissac de projeter sur ces sujets. Ces vues s'imposent à la considération. Combien de chrétiens, en ces temps surtout, y trouveront la dilatation de leur âme dans un amour plus large, parce que plus filial, pour Celle que saint Paul salue : « la Jérusalem qui est d'en haut, qui est libre, et qui est notre Mère ». (Gal., IV, 24, 26) (1).

DANIEL LALLEMENT.

*
* *

Sous l'égide de Marie (2)

Dans une brochure assez courte, le R. P. Venant de Roulers se propose un but moins doctrinal que pratique. Considérant à juste titre celle que l'Écriture appelle *Mater pulchrae dilectionis* comme une incomparable éducatrice de l'amour, le R. Père nous met à l'école de Marie et nous conduit à sa suite jusqu'aux sommets mystérieux du mariage mystique.

Fondée, comme Marie, sur l'humilité, l'âme pieuse dans son ascension ininterrompue passera de la méditation discursive à l'oraison affective, puis à celle de simplicité (ou contemplation active), « introduction et minimum pour les âmes de bonne volonté » (p. 95). Après quoi s'ouvre le domaine de la passivité. Subissant de plus en plus l'action divine, l'âme fidèle connaît l'oraison de foi avec ses divers noms : contemplation mystique, contemplation obscure, oraison de quiétude, sommeil des puissances, touches divines, paroles intérieures. « Bien que l'oraison de foi soit l'entrée des oraisons passives et mystiques, elle n'appartient point à l'ordre de la contemplation infuse » (p. 124) ; c'est une grâce de choix, mais d'ordinaire offerte à tous. Au sommet de cette oraison commence la nuit des sens, avec toutes les purifications passives ; puis enfin la nuit de l'es-

(1) On trouvera avec intérêt, en appendice de cet ouvrage, le texte du Schéma « De Ecclesia » qui avait été préparé pour le Concile du Vatican. On trouvera aussi dans les notes le texte de l'Anaphore de Vérone qu'a si remarquablement étudié Dom Cagin.

(2) *De la méditation à la contemplation sous l'égide de Marie*, par le R. P. Venant de Roulers, F. M. Capucin, Bruges, Beyaert, 1921.

prit, avec l'union mystique, les fiançailles, le mariage mystiques. Et ceci est le summum de l'union transformante.

Ces pages sont claires, leur lecture est bienfaisante. L'auteur admet comme nous continuité et progrès dans la vie spirituelle. « Dans la vie spirituelle comme dans la vie naturelle, tout se fait d'ordinaire sans saut ni heurt » (p. 100). Il recommande avec une sage insistance la docilité à la conduite du Saint-Esprit. Et ceci, en effet, ne saurait être trop mis en lumière.

Mais admettons-nous que « la connaissance ne constitue donc pas la contemplation, elle la suit; elle ne lui fournit pas son objet distinct, mais elle-même l'épuisera : la lumière ne produit point la chaleur, c'est le foyer qui produit le clair rayon » ? En ces quelques lignes on aura reconnu un écho affaibli de vieilles querelles sur le primat de la volonté. Nous ne saurions nous rallier à cette survivance du scotisme. Soyons juste : il ne s'agit que de quelques lignes, au bas d'une page, dans une note (p. 38). Cette réserve ne saurait nous faire méconnaître les mérites de cet excellent petit livre.

M.-R. Cathala.

*
* *

Nous signalons encore l'opuscule du R. P. Plus, S. J., *Vivre avec Dieu* (Toulouse, Apostolat de la Prière), qui contient des pensées fort pieuses, souvent frappantes, sur l'inhabitation de Dieu dans nos âmes; — *Études évangéliques* par V. Many, P. S. S. (Montréal, Arbour, 1918), dans lesquelles l'auteur, en s'inspirant de la saine tradition, médite les scènes principales de la vie de Jésus, avec onction et piété.

Avec la permission des Supérieurs.
Imprimatur : † Felix, episc. Forojul.

Le Gérant : E. Aubin. Imp. E. Aubin. — Ligugé (Vienne).